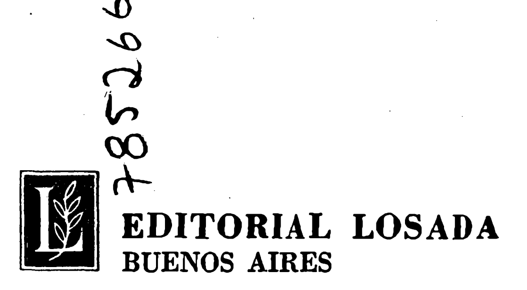
CRANE BRINTON

HISTORIA DE LA MORAL OCCIDENTAL

TRADUCCIÓN DE
LUIS ECHÁVARRI



EDITORIAL LOSADA
BUENOS AIRES

Título del original inglés
A History of Western Morals

Queda hecho
el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina
Printed in Argentina

LOS FUNDAMENTOS DE LA CULTURA

CRANE BRINTON

HISTORIA DE LA MORAL OCCIDENTAL

ROBERT GRAVES

LOS MITOS GRIEGOS (2 tomos)

ROBERT GRAVES

RAPHAEL PATAI

LOS MITOS HEBREOS

ROBERT GRAVES

LA DIOSA BLANCA

GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE

LA ESTÉTICA CONTEMPORÁNEA

LUIS ALBERTO SÁNCHEZ

BREVE HISTORIA DE AMÉRICA

HISTORIA UNIVERSAL

TOMO I

FELIX BUSIGNY

LA ANTIGÜEDAD

TOMO II

KARL SCHIB

LA EDAD MEDIA

HANS HUBSCHMID

LA EDAD MODERNA

TOMO III

JOSEPH BOESCH

LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

ERICH GRUNER Y EDUARD SIEBER

EL SIGLO XX

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS DEL AUTOR

Agradezco infinitamente la oportunidad de pasar un año como *fellow* del "Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciencies", en Stanford, California, institución notabilísima, ya legendaria a pesar de su juventud. Las leyendas la describen variadamente, como "cura de reposo", *"country club"*, "tienda de ideas", "colmena"; para mí fue la Abadía de Thélème y su divisa realmente "Haz lo que quieras". Sin este año de libertad total no podría haber terminado el libro para esta época ni, realmente, haber escrito *este* libro siquiera. Debería mencionar, por justicia, a todos mis colegas del Centro por la ayuda que les debo en mi libro. No hay nada vago en esta deuda, aunque fue contraída en el curso aparentemente fugitivo de discusiones informales, a menudo de la simple conversación. Estoy seguro de que muchos de estos colegas podrían escuchar el eco de sus voces casi en cualquier parte de este libro. Les estoy agradecido, y también a Ralph Tyler y al resto de las "autoridades" tan flexibles (la ironía siempre implícita en las comillas no lleva aquí rastro de malicia) que tanto nos facilitaron la vida. También quiero expresar mi gratitud a mucha gente de la comunidad de Stanford, con la que el Centro vive en fructífera simbiosis.

Más concretamente, agradezco a David Landes, quien leyó gran parte del original e hizo observaciones penetrantes, que me esforcé por tomar en cuenta; a Roy Willis, mi asistente, quien hizo mucho, mucho más que tareas ingratas, aunque también hizo bastante de ellas, y sin quejarse; a las señoras Jeanne Gentry y Mary Hurt, secretarias del Centro, quienes lucharon y triunfaron con mi manuscrito desprolijo; a J. Elliott Janney, quien, junto con Lecky, me mostró el valor del concepto de tipo o ideal moral; a William Pullin, quien me enco-

mendó esta tarea difícil; a mi secretaria de Cambridge, señorita Elizabeth F. Hoxie, cuya ayuda fue tan inapreciable como siempre.

CRANE BRINTON

Cambridge, Massachussetts
27 de octubre de 1958.

I INTRODUCCION

En setiembre de 1957, apareció en la mayoría de los diarios norteamericanos una fotografía noticiosa que mostraba a una muchacha negra de Little Rock, Arkansas, que, después de un vano intento de entrar en un centro de segunda enseñanza para blancos, abandonaba el edificio seguida por un grupo de blancos que la acosaban e injuriaban. El rostro de una muchacha blanca estaba crispado de un modo horrible; la negra se mostraba digna y dueña de sí misma. Los comentaristas del Norte se mostraron unánimes en que la expresión de la negra simbolizaba lo bueno y la de la blanca lo malo; los comentaristas del Sur se sintieron por lo menos muy desasosegados ante la fotografía, porque era inevitable que hicieran las mismas clasificaciones específicas de lo bueno y lo malo que habían hecho sus colegas norteños. Mi propósito principal no es en este momento, sin embargo, señalar que esta notable fotografía hacía real, concreto, hasta inclusive "objetivo" o "universal", cierto sentido de bondad moral y maldad moral. Lo que quiero más bien es, dejando a un lado por el momento los grandes problemas filosóficos que el caso nos sugiere, poner de manifiesto que nadie podía contemplar aquella fotografía como hubiera podido mirar un diagrama de la ocultación de Saturno por la luna, diagrama que habría podido aparecer perfectamente en el mismo número de cualquiera de los diarios o semanarios en que apareció la fotografía de Little Rock. El diagrama de la ocultación de Saturno hubiera podido inclusive emocionar a algunos lectores, ya que habría podido actuar de disparador para liberar una cadena de impresionantes reflexiones sobre la vastedad y la impersonalidad del universo del astrónomo y la pequeñez y desamparo del hombre, cadena para la que buena parte de la cultura contemporánea popular proporciona los adecuados materiales. Pero el cuadro de la buena muchacha negra y la mala muchacha blanca (algunos editorialistas prefirieron calificar a la blanca de "evidentemente neurótica", hecho que también es buen material para el historiador de moral) provocó emociones muy fuertes,

unas emociones que no pueden ser mejor definidas que como indignación moral.

Una muy manifiesta diferencia entre los dos casos citados arriba arroja luz sobre las condiciones especiales en que las emociones morales son comúnmente sentidas. El lector de diario comprendía y sentía en seguida, al ver los rostros de las dos jóvenes, que "algo tenía que hacerse al respecto", que él mismo podía hacer algo al respecto, como escribir una carta al director o al representante en el Congreso, incorporarse a algo, pagar alguna suscripción, manifestarse o por lo menos expresar su opinión. A ningún lector sensato se le ocurrió que podía hacer algo en relación con la ocultación de Saturno; es probable que esta idea no pasara ni siquiera por la cabeza del lector aficionado a la sección cotidiana sobre astrología que el diario ofreciera.

No hace mucho, en función de los tiempos históricos, casi todos hubieran entendido que podían, por sí mismos o con la ayuda de algún sacerdote o mago, *hacer algo* en relación con asuntos que ahora desechamos de nuestras mentes —y de nuestras suprarrenales—, como propios del astrónomo, el meteorólogo o algún otro especialista, quien por su parte no puede hacer más que seguir el aforismo de Bacon: "El único modo de conquistar a la Naturaleza es obedeciéndola." Llámese a esto desarrollo de la ciencia natural, racionalismo o sentido común, lo cierto es que algo ha empujado vastas zonas de nuestra experiencia completamente fuera de lo que consideramos nuestro poder, nuestra voluntad, y hasta fuera del habitual campo de acción de cualquier dios o "fuerza" cósmica capaz de preocuparse por la humanidad.

Es mucho, sin embargo, lo que queda para que los hombres hagan algo como seres morales inspirados por emociones morales. Cualquier diario, cualquier información impresa, proporcionará a todos la más esperanzada o la más indignada necesidad para un ejercicio moral. Un grupo de pacifistas decididos se disponen, a estilo realmente occidental, como testigos de las verdades eternas, a navegar de Honolulu a la zona prohibida del Pacífico donde las autoridades norteamericanas están probando armas atómicas; su diminuto queche es oportunamente detenido a sólo una milla del puerto en virtud de mandato judicial. Una muchacha todavía en la adolescencia mata a puñaladas al amante de su madre divorciada y el comprensivo tribunal se limita a entregarla en custodia a la abuela materna. Los estudiantes universitarios peruanos reciben al vicepresidente de los Estados Unidos, en visita de buena voluntad, con una lluvia de tomates y zanahorias mezclados con algunas piedras. El Gobierno y el pueblo de Francia se comportan con los argelinos como el Gobierno y el pueblo de Gran Bretaña se comportaron hace cuarenta años con los irlandeses. Un representante ruso afirma una vez más en las Naciones Unidas que los Estados Unidos están tratando de imponer a todo el

mundo una tiranía capitalista; un representante norteamericano sostiene una vez más que son los rusos quienes tratan de someternos a todos a la tiranía comunista. Un obispo italiano es querellado ante un tribunal seglar por injuriar a un matrimonio librepensador casado por lo civil; el prelado había declarado desde el púlpito que la pareja estaba viviendo en pecado. Los ingenieros norteamericanos del automóvil añaden diez libras más de cromo y veinte innecesarios caballos de fuerza a sus modelos del año próximo y los directorios de las empresas, que son, como señala un semanario liberal, los jefes de los ingenieros y los verdaderos "villanos" del caso, añaden doscientos o trescientos dólares al precio de sus coches. Un editorial de diario señala que los norteamericanos gastan más dinero en cosméticos que en libros. En una entrevista, un sociólogo concede a nuestra sociedad veinte años a lo sumo antes de su destrucción final.

En el párrafo que precede, que podría ser ampliado indefinidamente, he mezclado lo alto y lo bajo, lo digno y lo indigno, sin el menor propósito irónico. Es sin duda una buena muestra al azar. Me asombraría que hubiera alguien que pudiera leerlo en estos tiempos de mediados del siglo XX sin experimentar por lo menos indicios de lo que he llamado indignación moral. La lectura y la serie de asociaciones que la lectura apareja proporcionarán también, con toda seguridad, trazas por lo menos de satisfacción moral a muchos. El historiador de moral en Occidente, sin embargo, ha de verse forzado a concluir a la vista de los antecedentes que, en este mundo humano nuestro, hay más indignación moral que satisfacción moral, que el hombre como moralista es esencialmente un reclamante. Siempre es fácil reconocer al moralista; la secuencia es clara para un observador y puede ser clara para quien quiera analizarse. Primero, la experiencia —la caída de otro Gobierno francés—; luego, la emoción, que puede ir del aburrido fastidio a una ira renovada, luego la inculpación, la censura —estos malditos franceses estúpidos: ¿es que no pueden...?—; y luego, el deseo de hacer algo al respecto: "Nosotros deberíamos..." Téngase muy en cuenta que en esta secuencia hay muy poco espacio para cualquier intento de "comprender" en primer lugar por qué cayó el Gabinete.

Con todo, este análisis del proceso moral puede muy bien estar tachado —de hecho, lo está— por nuestra ineludible naturaleza humana o por lo menos por la naturaleza de un "intelectual." Porque las constancias históricas proceden en su mayor parte de esa clase de gente que llamamos intelectuales y los intelectuales viven, triunfan y brillan haciéndonos ver a todos lo que hay de malo en el mundo. Este aserto parece ser particularmente cierto en relación con intelectuales del mundo occidental del siglo XX.

Pero no debemos exagerar la brecha entre los intelectuales y sus semejantes. Hay muchas definiciones del hombre, desde el "rábano

ahorquillado" y el "animal de pulgares oponibles" hasta la "imagen de su Hacedor" y el "animal que sabe que va a morir." Decir simplemente el "animal moral" no sería la definición de menos alcance. Porque, aunque podamos conceder al fisiólogo que las emociones del hombre son funciones corporales de una clase que también se encuentra en otros organismos animales, parece improbable que haya otro animal cualquiera que sea llevado al miedo, la ira o el contentamiento por la conciencia de una diferencia entre lo bueno y lo malo, la justicia y la injusticia. Podemos ponernos al día corrigiendo el viejo dicho filosófico de modo que diga "Nada hay en el intelecto que antes no haya estado en las endocrinas", pero en el intelecto está, ello no obstante, la herencia moral de nuestra especie, los desconcertantes, fascinadores e ineludibles actos justos e injustos de nuestro pasado... y nuestro presente.

II

Es manifiesto, sin duda, que nuestro tema está lleno de dificultades que han de ser llamadas filosóficas. La indulgencia semántica con que comienzan tantos libros en nuestros días parece especialmente necesaria en una historia de moral. Trataré a lo largo de todo este estudio de hacer un empleo consecuente de tres palabras estrechamente relacionadas entre sí que definiré en seguida, no como todos los lectores las definirían o comprenderían —una unanimidad así sobre el pleno significado de palabras de esta clase es totalmente imposible en el mundo occidental moderno—, pero no, así lo espero, de un modo caprichoso y privado. Por lo menos, son todas ellas palabras extraordinariamente comunes, tan comunes que ni el más purista puede objetarlas.

En primer lugar, emplearé la palabra "conducta" para referirme a los actos relatados de los seres humanos, solos o en grupos. El historiador, claro está, tiene que basarse casi siempre en relatos, por lo general reseñas escritas, de los actos o sucesos que estudia; estas crónicas varían en exactitud, pero el historiador dispone de medios para verificar la exactitud en casa caso, unos medios que no son idénticos a los del experimentador de laboratorio, pero lo bastante buenos para que pueda emplear en la descripción de estos actos la santificada palabra "hechos" [1]. Los actos que forman lo que llamaré "conducta" abarcan todo el campo de las capacidades humanas, desde las palabras

[1] Prescindo de cualquier ulterior disertación sobre la naturaleza de los "hechos", que, como todos sabemos hoy, es menos evidente de lo que nuestros abuelos pensaban. Al lector interesado le recomiendo un sustancioso pequeño ensayo de L. J. Henderson. "An Approximate Definition of Fact", Universidad de California, *Publications in Philosophy,* XIV, 1932, p. 179.

hasta los golpes... y las explosiones de las bombas. Tal vez la palabra "conducta" tenga ciertos acentos de formalismo y hasta de artificio: "conducta en la cama" es una frase que no resulta muy natural. La palabra *behavior* es sin duda un sinónimo que se acerca mucho a *conduct* y tal vez sea preferida por algunos. Pero, en su forma *behaviorism* o behaviorismo, se refiere a una específica serie de doctrinas —o dogmas— en la historia de la psicología normal, al trabajo de toda una escuela que va mucho más allá de reseñar o describir la conducta humana, que trata, en realidad, de explicar y gobernar esta conducta. En toda la medida de lo posible, quiero emplear la palabra "conducta" en un sentido descriptivo, no explicativo. Pero la distinción entre estas dos palabras, referentes ambas al *obrar* humano, apenas es de un pelo: *conduct* y *behavior* —conducta y comportamiento— aceptan con igual facilidad esos indispensables adjetivos de "bueno" y "malo".

En segundo lugar, emplearé los términos "ética" o "principios éticos" para referirme a las declaraciones que formulan los hombres sobre lo que su conducta, o la conducta de otros, o una y otra, *deberían ser*. Sólo el semántico de mucha presunción tratará de penetrar más en el sentido del "debería ser"; es indudablemente una de las expresiones más claras, por lo general, es de esperar, más clara para el individuo que las utiliza que la palabra "es". Muchas veces emplearé las palabras "ética" y "ético" para designar alguna parte específica de ese vasto y variado cuerpo de escritos filosóficos fundamentales que comúnmente son comprendidos en ellas y que son bastante conocidos como materia de los cursos universitarios de ética en los Estados Unidos. Es necesaria aquí una prevención. Los filósofos han creado una tradición que, especialmente en el campo de la ética, no clasifica como filósofos a muchos escritores que al lego parece que han filosofado. Nietzsche, por ejemplo, merece la calificación de filósofo, tal vez porque era alemán y dejó detrás fragmentos de un libro, *La voluntad de poder*, que posiblemente quiso que fuera lo que los filósofos llaman un tratado sistemático. Pero Pascal no merece muchas veces el aprobado y otro tanto le sucede a Rousseau; en cuanto a La Rochefoucauld, muy rara vez lo consigue. Son, al parecer, "hombres de letras" y miembros de una nación conocida por su carencia de profundidad filosófica. A La Rochefoucauld, en especial, se le califica como "moralista". Dedicaré escasa atención a estas distinciones y consideraré como "ética" todas las opiniones en cuanto al modo como los hombres deben comportarse, desde el código mosaico, pasando por los proverbios populares y las secciones "Correos del corazón" de los diarios, hasta la Ética matemáticamente demostrada, que es sin duda un vuelo singularmente elevado de pura filosofía.

En tercer término, utilizaré los términos "moral" y "moralidad" en

un sentido algo menos evidente, pero que a mí mismo me parece que está en la base del original *mos, moris* latino y de sus descendientes en nuestros modernos lenguajes occidentales. Si "conducta" se emplea de modo consecuente para indicar lo que los hombres hacen y "ética" para indicar cómo aprecian el *valor* de sus actos, el término "moral" podrá ser utilizado para resumir toda la situación humana que supone la existencia tanto de la conducta como de su evaluación, tanto del "es" como del "debería ser" en la conciencia humana de pasado, presente y futuro. Nuestra percepción moral es un estado de tensión que todos conocemos, sea cual fuere nuestra religión o nuestra filosofía; es un estado de tensión resumido en todos nosotros por la palabra de sentido común "conciencia". Comprendo que hay toda clase de dificultades en el uso de "moral". Por de pronto, es un uso que supone que lo que llamo "ética" tiene algún efecto en lo que llamo "conducta" y hasta que lo que llamo "conducta" tiene alguna relación con lo que llamo "ética"; ambas conclusiones han sido rechazadas por algunos pensadores, simplificadores, es cierto, y, como los solipsistas, en la zona extrema o lunática del pensamiento filosófico. La mayoría de nosotros estaremos de acuerdo sin duda en que *hay* una relación entre el pensar y el obrar del hombre. En cuanto a la naturaleza de esta relación, siempre se ha discutido mucho en Occidente.

Conducta, ética y moral no se usan aquí como entes "reales", sino como instrumentos de análisis, es decir, de conveniencia. Recurriendo, como hay que hacerlo en estos asuntos, a una figura retórica: conducta, ética y moral no son otras tantas islas separadas en un mar; *se parecen más,* aunque *no exactamente,* a elementos químicos que se combinan en diversas proporciones para formar compuestos, a elementos además que nunca o rara vez se encuentran en estado puro en la naturaleza. Quiero especialmente que se entienda con claridad que no sostengo que los escritores a los que he clasificado como primordialmente interesados en ética traten por consiguiente de "meras" palabras, de algo por consiguiente no completamente real; tampoco afirmo que esos escritores se interesan exclusivamente en el "debería ser", en los patrones de valores, sin dedicar atención al "es", a los modos en que los hombres establecen y emplean dichos módulos. Los grandes filósofos sistemáticos, un Aristóteles, un Aquino, un Locke, tienen mucho que decir tanto sobre la conducta como sobre la ética y la resolución de una y otra en la moral. Hasta en el sermón, en el que el predicador hace un uso especial de la percepción humana del "debería ser", hay frecuentemente mucha información para el historiador interesado en el "es". Hay, desde luego, grados en el posible interés en la ética "pura" y en la conducta "pura". Si se quiere advertir la diferencia entre los dos extremos, léase *Metafísica de la ética* de Kant y su *¿Qué es la Ilustración?* y luego abórdese la histo-

ria de cualquier caso clínico, desde uno de Hipócrates a uno de Freud, o la obra de cualquier buen naturalista [2].

Podemos en verdad ir más lejos con la metáfora. La moralidad es a la vez una parte y la totalidad del ser del hombre. La metáfora más fácil es la conocida del hilo entretejido con otros en una textura que no sería la textura sin *todos* los hilos. Pero la parte de la moral en el conjunto humano no es claramente separable como el hilo para la visión de la mente. En una figura de dicción menos digna, la moral es simplemente el ingrediente de una mixtura, un plato en el que los ingredientes, según se nos manifiestan, están inextricablemente fusionados o mezclados, sin que puedan ser separados en este mundo real, sino únicamente en el mundo irreal del análisis; a lo sumo, pueden ser distinguidos sutilmente el uno del otro por nuestro sentido del gusto moral.

En nuestra situación moral, pues, lo moral no debe ser separado del resto del universo; sin embargo, lo *bueno* que buscamos como seres morales no es, bajo el análisis, lo *verdadero* que buscamos como seres pensantes ni lo *bello* que buscamos como seres emocionales. Nuestro vocabulario convencional separa estas cosas todo lo bien que pueden ser separadas. Nuestro universo del discurso moral no maneja —casi escribo el revelador "no debería manejar"— términos como "verdad", "sentido común" o "razón", ni términos como "belleza", "gusto", "maneras" o "civilidad", sino términos como "bien" y "mal", "justicia" e "injusticia", "lucha", "victoria", "derrota", "conciencia" y "culpa". Como seres morales, todos llevamos una pesada carga de la que la mayoría de nosotros difícilmente podemos escapar con serenidad haciendo de la verdad, la belleza y la justicia sinónimos perfectos... o separándolos en compartimientos estancos de significado. Especialmente, no podemos menos que pensar sobre moral y, sin embargo, la paz sea con Spinoza, nos es imposible pensar sobre moral, demostrarla, al estilo de la matemática.

Trataré de ajustarme al uso corriente en cuestiones de moral; "bueno" considera la conducta o los patrones éticos como moralmente deseables; "malo" juzga como moralmente indeseables la conducta o los patrones éticos. Ambas palabras tienen también un uso descriptivo común, puesto muy de manifiesto en una observación casual acerca de un joven profesor que no era nada de fiar para atenerse a las citas, colaborar en comités o, en general, cumplir las fastidiosas tareas secundarias que de él se esperaban: "¿Es Blank *realmente* tan bueno para que sea tan malo?" Los filósofos éticos modernos han tenido muy clara conciencia —de modo justificado— de las dificultades semánticas de estas y otras palabras que ha de usar el moralista:

[2] Decididamente, *no* de los naturalistas que figuran en la mayoría de las historias de la literatura y en especial no de Thoreau, quien nunca pudo ver un pájaro sin ver el universo... y ver a Henry Thoreau.

"correcto", "incorrecto", "justo", "injusto", "deber", "conciencia" y muchas más [3].

El historiador de la moral occidental debe abarcar un ancho campo, todo un espectro de contenidos específicos de conducta y ética reseñadas. Tiene también que tener en cuenta la persistente creencia que hay en Occidente de que, a pesar de este ancho campo —en conducta, por ejemplo, de la de San Antonio a la del Marqués de Sade; en ética, de la opinión de que la guerra siempre es mala a la de que la guerra siempre es buena— existe tanto en conducta como en ética una especie de centro, norma o promedio que no varía mucho con los tiempos y lugares. Tampoco aquí, sin embargo, hay acuerdo completo sobre dónde se halla este centro, como no lo hay sobre lo que son realmente la naturaleza humana ordinaria y las ordinarias capacidades humanas. Todo esto se irá aclarando a medida que avancemos en nuestro estudio.

Pero, hablando como historiador, debo ante todo consignar, como registrador, que, desde el mismo comienzo de la historia occidental en Grecia y en el Cercano Oriente antiguo, ha habido problemas de ética constantemente recurrentes que en tres mil años no han sido resueltos a satisfacción común de todos los hombres. ¿Puede realmente el individuo optar entre hacer lo que considera bueno y lo que considera malo? ¿Es que tener varias esposas es bueno para el que ha nacido mahometano, pero malo para el que ha nacido cristiano? ¿Es que lo que está pensando en estos momentos el lector que lucha con estas líneas afecta realmente a su conducta? Son estos los muy antiguos problemas del libre albedrío, la relatividad ética y el lugar de la razón en la conducta humana. Sócrates y sus amigos los trillaron hace tiempo; podría decirse que, en el primer libro de la *República* de Platón, están ya claramente definidas las principales posiciones éticas que los hombres occidentales han asumido. La voz de Trasímaco, quien dijo que justicia es lo que uno puede llevarse, aunque lo dijo con mucha más elegancia, ha tenido ecos a través de las edades, pero también los ha tenido la voz de Sócrates, quien dijo acerca de la justicia cosas mucho más bonitas y mucho más bonitamente [4].

Ahora bien, en cierto sentido, decir que estos y similares problemas no han sido resueltos, que los hombres siguen dándoles el intento de solución que les dieron hace milenios, es tomar frente a ellos

[3] Se recomienda al lector que lea C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press; 1945; Richard M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952; y C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1930.

[4] Polemarco, Trasímaco, Glaucón, Adamanto y el mismo Sócrates no abarcan, desde luego, todo el campo de las ideas sobre ética, pero esbozan lo que podría ser considerado el campo de esas ideas en Occidente, desde el conformismo y el tradicionalismo hasta el pragmatismo, el oportunismo y el idealismo; establecen el espectro en sus líneas más amplias.

una definida posición filosófica. He intentado antes refugiarme en mi papel de historiador, de mero registrador, pero hay algo en mí —tal vez, de modo muy adecuado en una historia de moral, mi conciencia— que me obliga a admitir que a la postre no habrá refugio en el que pueda ampararme. El historiador, como el hombre de ciencia, puede dejar a un lado estos y similares problemas en su trabajo cotidiano, pero tanto el historiador como el hombre de ciencia son seres humanos y la preocupación ética, inclusive metafísica, forma parte de la condición humana.

Algunos de los vulgarizadores de una corriente de filosofía moderna para la que no hay nombre apropiado, pues el de "positivismo lógico" no satisface, se han acercado mucho a una especie de escepticismo, hasta nihilismo, sobre las proposiciones éticas. El señor Stuart Chase, quien en su muy leída *Tyranny of Words* (1938) nos haría decir "bla-bla" en lugar de, por ejemplo, "derechos naturales", se aproxima mucho a la proposición atribuida con frecuencia a los positivistas lógicos: que cualquier clase de aserto que no pueda ser probado por una "operación", esencialmente como la que hace un hombre de ciencia que trata de verificar una teoría, es una "tontería" de la que vale más no ocuparse. No nos es posible hacer aquí el intento de desenredar las muchas complejidades de este problema semántico, según se manifiesta en nuestro tiempo. Basta que señalemos que existe, al menos entre los divulgadores, si no entre los verdaderos filósofos, una tendencia a clasificar todas las proposiciones que no sean básicamente como las que formula la ciencia ("empíricamente verificables", si se quiere, aunque también estas palabras son escurridizas) como "tonterías", como "cháchara", como algo, por desgracia, que es comunicable casi con el aspecto de un sentido racional[5].

La escuela "bla-bla" o "nada de tonterías" de vulgarizadores está formada sin duda por extremistas; y, desde luego, estos hombres no descartan en modo alguno de su interés —ni del de sus lectores— los viejos, insolubles, ineludibles y esenciales problemas de filosofía de los que pretenden desprenderse por completo. Pero nos hacen a todos un poco inquietos en relación con nuestras actitudes frente a estos problemas. Creo que debo al lector una explicación de

[5] Un ejemplo entre muchos. El descubridor de la "ley de Parkinson" comenta el famoso pasaje del *Contrato social* en el que Rousseau plantea su problema como el de hallar "una forma de asociación... mediante la cual cada uno, uniéndose a todos, pueda, sin embargo, obedecerse únicamente a sí mismo y seguir tan libre como antes" en estos términos: "No habría gran daño en leer este trozo de retórica del siglo XVIII siempre que fuera seguido del antídoto. El estudiante al que se aconseje leer esta cháchara debe ser prevenido por lo menos de que es cháchara lo que se le aconseja que lea". C. Northcote Parkinson, *The Evolution of Political Thought*, Londres, University of London Press, 1958, p. 10. El antídoto del profesor Parkinson para la cháchara consiste en una mezcla de prehistoria, antropología social e historia comparada, aceptada con una bella actitud de fe en un mundo real de "nada de tonterías".

mis propias actitudes frente —no se trata en modo alguno de mi solución— a estos recurrentes problemas de ética y, por tanto, de moral. Estas actitudes están tan afectadas por mi formación de historiador que al filósofo parecerá que apenas hago más que incurrir en una petición de principio, pues comienzo con el aserto de que, en relación con estos grandes problemas, muchos, tal vez la mayoría, de los pensadores de Occidente acogen hospitalariamente y respetan simultáneamente en sus mentes conscientes, no en su subconsciente, conclusiones que son lógicamente del todo incompatibles. Para el occidental moderno que aborda una ciencia natural, desde la popular hasta la pura, es algo imposible no creer en alguna especie de determinismo, pero también le resulta imposible no creer en alguna especie de libre albedrío. En consecuencia, cree en las dos cosas, cree que tiene una voluntad, que *es* una voluntad que no puede ser definida en términos fisiológicos, que hace opciones "libres", y cree también que hay una ininterrumpida e irrompible cadena de causa y efecto en el universo de que forma parte [6].

Verdad es que hay varios modos sistemáticos de pensar mediante los que un occidental puede mitigar, disfrazar o, si se prefiere, reconciliar estos opuestos lógicos. Puede, por ejemplo, creer en el "determinismo", pero rechazar el "fatalismo". La teología, la metafísica, la ética y el sentido común contribuyen sin excepción a este proceso de reconciliación de opuestos lógicos, un proceso indispensable para casi todos nosotros. El *Vulgärpositivismus*, que declara que una actividad mental de esta clase no sirve para nada, que es *mera* insensatez, se aparta de lo humano más todavía que el más ultraterreno de los idealismos. De hecho, un sistema como la famosa dialéctica hegeliana de la tesis, la antítesis y la síntesis, aunque no haya modo de realizar con ella una "operación" que se acerque a la del hombre de ciencia, es una especie de reconocimiento de que, en este mundo real, los seres humanos *tienen* que comerse su guiso y conservarlo. Todos nosotros somos hegelianos de sentido común y benthamitas de sentido común cuando necesitamos serlo.

Algo parecido pasa con el viejo problema de la relatividad ética. Ni los griegos podían negar, aun convencidos como estaban de que sus propios modos de vida eran los únicos buenos, que los vecinos bárbaros tenían modos diferentes. Las primeras generaciones de antropólogos, no indiferentes al deseo de precursor, propio del hombre

[6] Denis de Rougemont ha expuesto con nitidez epigramática lo que he estado tratando de decir: en estas "tensiones necesarias" (cita "trascendencia" e "inmanencia", "libertad" y "autoridad" y otras palabras parecidas a las que yo he consignado aquí), "los dos términos son *verdadero, contradictorio* y *esencial*". *Man's Western Quest,* Nueva York, Harper, 1957, p. 116. Las bastardillas son mías. Véase también Arthur Koestler: "...pues pasamos aquí a través de estratos que se mantienen unidos por el cemento de la contradicción". *The Invisible Writing,* Boston, Beacon Press, 1954, p. 349.

de ciencia, de exponer los errores de la creencia aceptada, insistieron tal vez demasiado en la respetabilidad en África o Nueva Guinea de conductas que escandalizaban al hombre occidental del siglo XIX: "Los wadigos consideran vergonzoso o por lo menos ridículo que una joven llegue virgen al matrimonio" [7]. De hecho, un occidental sensato nunca ha podido negar que la conducta humana mostraba variaciones inconfundibles en los diferentes tiempos, lugares y hasta individuos y, además, que la justificación o evaluación de esa conducta, es decir, la ética en nuestro sentido, también variaba mucho y de manera inconfundible. Sin embargo, también ha sido difícil para la mayoría de los occidentales aceptar un completo relativismo ético radical, es decir, la doctrina de que lo justo y lo injusto son para cada individuo lo que en un momento dado piensa o siente que son. La doctrina de los polos opuestos, de que lo justo y lo injusto son absolutos, universales no afectados por lo que llamamos tiempo y lugar, siempre los mismos en todas partes, ha estado igualmente alejada por lo menos de la aceptación occidental ordinaria. Ello no obstante, ha sobrevivido en nuestro mundo, inclusive entre quienes han abandonado la creencia judeo-cristiana en un Dios que hace el bien y el mal, cierta fe residual en que la distinción entre el bien y el mal no está arraigada únicamente en la conveniencia y la historia humanas, sino que tiene algo que ver con la estructura del universo. Actualmente, la mayoría de los occidentales se resistirá a aceptar el concepto de "malo" como equiparable al concepto de "cizaña", ni más ni menos absoluto, ni más ni menos encajado en la estructura del universo, ni más ni menos un asunto de nuestra conveniencia [8].

Nuestro tercer viejo problema, aunque también es tan antiguo como los griegos, parece hoy un poco más lozano, es decir, es debatido actualmente con más animación que el del libre albedrío o el de la relatividad ética. Los extremos ingratos para el paladar son: la doctrina intelectualista de que, por lo menos potencialmente, los hombres pueden razonar lógicamente y hasta, como sostiene Spinoza, matemáticamente sobre las distinciones entre lo justo y lo injusto, llegar en relación con ellas a conclusiones cuya exactitud puede ser demostrada y que son perfectamente comunicables y, finalmente, ajustar su conducta a los resultados de este razonamiento; y la doctrina anti-intelectualista de que la razón nada puede hacer en estas cuestiones de conducta o es a lo sumo una "esclava de las pasiones", de que

[7] E. Westermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas*, 2ª ed., Londres, MacMillan, 1917, Vol. II. p. 422, citando a O. Baumann, *Usambara* (1891).

[8] Formulo la declaración de arriba con plena conciencia de que es infinitamente discutible y puede ser engañadora. Pero creo que es una declaración que puede ayudar a *enfocar* el problema de la relatividad ética. Abrojos y rosas *sub specie aeternitatis* —tal vez hasta *sub specie Linnaei*— no son lo que son para el jardinero. Pero ¿los mentirosos y los honrados? ¿O inclusive Hitler y Lincoln? ¿Es que en cuestiones éticas no nos resistimos a considerarnos *meros* cultivadores de nuestros jardines?

todo razonamiento es racionalización y de que, aun en el caso de que los filósofos se mostraran de acuerdo —cosa imposible— en cuanto a los patrones de lo bueno o lo malo, inclusive los filósofos, para no hablar de todos nosotros, seguirán obedeciendo a afanes, ansias, impulsos, instintos, sentimientos y actos específicos de la especie, conscientes e inconscientes. Aunque cabe que, en función de la metafísica, esta cuestión del papel de la razón en la moral sea tan insoluble como los otros, los inevitables compromisos a que los hombres llegan en relación con él en sus propias mentes son estos tiempos bastante manifiestos cuando menos. Pocos de nosotros pueden descartar la obra de dos generaciones de psicólogos y volver a lo que era realmente la creencia común de la Ilustración del siglo XVIII, es decir, que sólo el mal ambiente, especialmente la educación defectuosa, la formación religiosa equivocada y las malas instituciones políticas y económicas, impide que todos los hombres piensen lo mismo en asuntos éticos y que adapten su conducta a los resultados de su pensar. Estamos de acuerdo, si no con los freudianos, con mucho de Freud por lo menos en que los obstáculos para un claro pensar y un obrar conforme con este pensar son mucho más complejos y persistentes de lo que nuestros predecesores creyeron. Tenemos conciencia de la presencia en todas partes de la racionalización, los deseos transformados en verdades, la propaganda, el prejuicio, el lavado de cerebros, la investigación de los móviles y otras pruebas de que el mundo no es todavía el mundo previsto por Condorcet ni tan siquiera el previsto por el joven H. G. Wells.

Sin embargo, ha sobrevivido al anti-intelectualismo moderno una fe mitigada en los usos del instrumento del pensamiento. De hecho, precisamente en el campo de la ética que nos ocupa, nuestro siglo ha visto surgir, no tal vez una "escuela" en el viejo sentido, sino a una serie de escritores sobre ética —cabe que no les agrade ser clasificados así— que parecen tener por propósito común reservar un lugar a la razón en el establecimiento de patrones éticos que guíen de modo efectivo la conducta humana [9]. Ya no está de moda, y probablemente nunca fue del todo posible, "pensar con la sangre". Trataremos aquí, en pocas palabras, de ética, de "ideas" sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, de "valores", sin miedo de que estemos tratando de "mera espuma en la superficie de las olas" ni siquiera de una "mera superestructura". La moralidad es una *relación* entre la ética y la conducta en las sociedades humanas, una relación que siempre incluye lo que podemos llamar aquí despreocupadamen-

[9] *Ethics and Language*, de C. L. Stevenson, es un buen ejemplo y sus notas y referencias constituyen una buena guía para los trabajos recientes en este campo. Véase también la lista de "literatura pertinente" en *Elements of Analytic Philosophies*, de Arthur Pap, Nueva York, MacMillan, 1949, págs. 64-65.

te "pensar" o, con más afectación, actividad de una u otra clase en el lóbulo frontal del cerebro.

El que esto sea una relación causal y, en caso afirmativo, sea una relación causal de tal o cual clase constituye sin duda uno de los "viejos problemas" a que antes nos hemos referido. En su forma más sencilla, muy influida por el marxismo popular o, mejor dicho, pseudo-marxismo de nuestros días, esta cuestión puede ser planteada así: ¿es que la ética —es decir, las ideas sobre lo que la conducta de una persona debería ser— causa, inicia o al menos altera la conducta de esa persona? He indicado en otra parte que cuestiones así, si bien tal vez no deban ser descartadas como "carentes de sentido" como suelen hacerlo los proveedores de semántica popular, pueden por lo menos ser pasadas por alto con provecho por el historiador, en forma parecida a como el ingeniero y, según se sospecha, muchos físicos pasan por alto ciertas cuestiones de naturaleza "última", como la naturaleza de la materia, la energía y conceptos afines[10].

Hay un caso concreto que podría ser útil en este punto para prescindir de este problema y preparar el camino para un problema un tanto diferente, el de nuestras *fuentes* de información sobre la conducta del hombre en lo pasado, cuestión a la que dedicaremos nuestra atención en la sección siguiente de este capítulo. En relación con los disturbios en torno a la segregación en el Sur de los Estados Unidos, disturbios que tuvieron su origen en la decisión del Tribunal Supremo de 1954 declarando que la segregación en las escuelas públicas es anticonstitucional, resultó manifiesto —fue, en realidad, un "hecho"— que cierto número de negros de muchos pueblos y ciudades sureños quieren la integración y están activamente organizados para obtenerla. Se niegan a aceptar una clase específica de desigualdad social y política. Pero esta clase de desigualdad está condenada como *mala* en casi todas las fuentes de ideas acerca de la naturaleza

[10] En mi *The Shaping of the Modern Mind* (Nueva York, New American Library, 1953, p. 9), señalo que el mecánico de automóvil no se pregunta si la "causa" de que el motor marche es la chispa o la nafta o si lo más "importante" o "fundamental" es la nafta o la chispa. Aplicada al presente problema de la relación entre "ideas" e "intereses", "impulsos", "condiciones *materiales*", "sentimientos", etc., esta analogía muestra indudablemente todas las grandes debilidades de usos tan imprecisos de la mente humana. Pero no quiero indicar que lo "ideal" es la chispa y lo "material" la nafta o viceversa. Sólo quiero indicar que, así como para el mecánico no existe motor de combustión interna sin nafta y chispa o sus equivalentes, como en los motores diesel, el historiador puede afirmar sin miedo que nada sucede en la historia sin la presencia tanto de ideas como de condiciones materiales. En casos concretos de conducta humana, es indudablemente útil intentar la estimación del papel representado en esa conducta por los elementos intelectuales y del papel representado por los elementos emocionales, pero no hay fórmula que sea aplicable a un caso medio o generalizado. Compárese con Stevenson: "Preguntar si las creencias en general sirven de gobierno a las actitudes en general o si la relación causal obra más bien en la dirección opuesta es simplemente hacer una pregunta descaminada". (Stevenson, *Ethics and Language*, p. 5).

de nuestra sociedad que están al alcance del negro culto o parcialmente culto. Desde luego, hay otras razones para la *conducta* de estos negros además de su preparación en *ética* norteamericana (estoy usando deliberadamente estos términos según anteriormente los he definido). Pero ¿no es absurdo esperar que sean así formados, que se vean, en una sociedad como la nuestra, ante credos y códigos como el preámbulo de la Declaración de Independencia, la Carta de Derechos y otros por el estilo, así como ante constantes ejemplos del impulso norteamericano hacia las muchas clases específicas de igualdad social con que nuestra vida cultural está llena, y que luego acepte calmosamente la condición de un Tío Tom? [11] ¿No debemos ya rechazar la desesperante inocencia de un Orwell? Aunque sea constantemente repetido desde arriba, el lema orwelliano de "Todos los hombres han sido creados iguales, pero algunos de ellos son más iguales que otros" no surtirá siempre efecto en el de abajo. La investigación de los móviles no ha eliminado todavía por completo —o explicado— al hombre moral.

Es tentador pasar a una generalización mucho más amplia y decir que las ideas sobre igualdad humana, la "dignidad del hombre" y otras así han representado un papel en otros levantamientos de grupos oprimidos, al menos desde que, con los estoicos y los cristianos, tales ideas quedaron claramente registradas. ¡Pero las constancias de lo que el oprimido pensaba y sentía son tan incompletas! Sabemos que la mayoría de los miembros de la Asociación Nacional para el Adelantamiento de la Gente de Color están imbuidos de las ideas de Thomas Jefferson sobre la igualdad humana, que *sienten* esas presiones hacia la igualdad que nuestra cultura ejerce. Pero no tenemos información de lo que pasaba por la cabeza de inclusive un jefe como Espartaco en la llamada revuelta de los esclavos del primer siglo antes de nuestra era. Sabemos que era un tracio, tal vez esclavizado a la fuerza, y también que era claramente un jefe, un "superior". Pero ¿había oído hablar de las ideas estoicas sobre la igualdad humana, que, si bien expuestas de un modo un tanto frío y abstracto, eran claras y de mucho alcance? ¿Tuvieron sus seguidores una vislumbre de estas ideas? Sencillamente, no lo sabemos. Sin embargo, es muy improbable que los miles de espartaquistas hubieran podido mantenerse unidos como grupo combatiente a menos que algunos de ellos tuvieran "ideas" sobre lo que estaban haciendo en su campo fortificado del cráter del Vesubio.

[11] Consideré que tenía que repasar y posiblemente revisar las frases consignadas arriba cuando tropecé con lo siguiente: "Un negociante negro de Montgomery, Alabama, comenta: 'Tenemos a nuestro lado la paternidad de Dios, la hermandad del hombre, la Carta de Derechos, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, la democracia norteamericana, los principios y sentimientos democráticos, la simpatía de republicanos y demócratas, la política nacional y la historia mundial' ". *Times* de Nueva York, 29 de diciembre de 1957, Sección VI, p. 38.

Hasta respecto a la Edad Media no poseemos en modo alguno la información necesaria para verificar que las ideas cristianas sobre la igualdad cumplieron una función en los levantamientos de los oprimidos. Pero hay intrigantes indicios de prueba sobre los que, si no se peca de excesiva cautela, cabe construir. El conocido lema de la guerra inglesa de los campesinos del siglo XIV

¿Cuando Adán labraba y cuando Eva hilaba
Dónde, decidme, el caballero estaba?

parece ser una prueba de que las sagradas escrituras cristianas estaban representando entonces el papel revolucionario que tantas veces han representado... y que está contenido en ellas de modo tan manifiesto. Llegados al siglo XVI, sin embargo, comenzamos a obtener gran cantidad de la información necesaria sobre lo que querían los participantes activos en los movimientos sociales y políticos.

Tal vez me he detenido excesivamente en este problema de la parte que las "ideas" representan en la conducta humana, pero confieso que albergo la esperanza de que algunos de mis lectores rumien un poco el asunto. Porque tengo la impresión de que la mayoría de los norteamericanos cultos e interesados o, en todo caso, muchos de ellos aceptan sin sentido crítico ciertas actitudes frente a este problema, unas actitudes que juzgo poco realistas y tal vez poco provechosas. Dicho negativamente, existe la común creencia norteamericana de que las ideas "abstractas" en particular son meros disfraces de los móviles reales y crudos; dicho positivamente, existe la opinión de que estos móviles reales y crudos están limitados a esa clase de propio interés racional que el economista adopta como su punto de partida —y de llegada—, de que la gran clave de la conducta humana es el viejo dicho *cui bono*, con el *bonum* muy claro, muy material, preferiblemente dinero contante y sonante. Yo estoy dispuesto por el momento a dar por sentada la exactitud de la opinión sobre la naturaleza humana que hay detrás de estas actitudes —una opinión curiosamente próxima a ciertos aspectos del pesimismo cristiano y distanciada de la actitud de la Ilustración—, pero insisto en que, en la vida real, estos básicos impulsos, afanes o como se quiera llamarlos se traducen en conducta humana efectiva únicamente a través de un largo proceso que supone sentimientos, emociones, símbolos e "ideas", algunas de ellas muy "abstractas", como la de que las ideas abstractas no influyen en la conducta humana. No me atrevo a formular aquí ninguna refutación de esta gran creencia nacional que compartimos. Por de pronto, mis compatriotas se han reído mucho de mí por mostrar tanta ignorancia de las realidades de la vida. Hace sólo unos cuantos meses, un hacendado de los Cráteres del Monumento Nacional de la Luna trituró mi sugestión de que tal vez los indios habían plan-

tado sus *tepees* o tiendas en un lugar particularmente dantesco de la comarca —todo era pura lava negra de aspecto diabólico— porque los hombres siempre se han sentido fascinados por cualquier infierno que los emocione religiosamente. Al contrario, insistió mi compañero, si fueron allí se debió a que, a pesar de la desolación aparente, el lugar era de abundante caza, pues los animales iban a beber a los charcos que se acumulaban en la contorsionada lava. Es muy posible que tuviera razón, pero en esos ríos de lava no siempre hay charcos.

Me permito decir en este punto, como un mero tiro inicial o cosa así, que si bien la expresión "ideas abstractas" tiene en nuestra cultura contemporánea un sentido peyorativo, entendemos generalmente por ideas abstractas las que nos desagradan, no compartimos o no nos atrevemos a decir que mantenemos. Yo no estoy totalmente convencido de que los soldados norteamericanos de nuestras dos últimas guerras sintieran ese desdén por lo bueno, lo noble y lo verdadero de nuestros fines en la lucha que nuestros investigadores insisten en que sentían. Existe una larga y digna tradición viril occidental de ocultación de los sentimientos más nobles, salvo en los momentos épicos o dramáticos. Y en cuanto a la fe común norteamericana en la interpretación económica de todo, se trata también de algo que es en parte afectación y todavía más un hábito del pensamiento que ha ennoblecido irremediablemente la actividad económica transformándola en una forma del agón, de la lucha, y eliminado así por completo de ella ese bello racionalismo del propio interés con el que los teóricos de la economía siguen vistiéndola.

Quedan unas cuantas explicaciones preliminares respecto a las que procuraré ser conciso. Ya he dicho que, bajo el análisis, la moral no es idéntica a las maneras ni siquiera, en el lenguaje más sencillo, "algo relacionado con" o "una variedad de" las maneras. El que estudia conducta humana no puede aspirar, sin embargo, a trabajar efectivamente con esa clase de precisos términos sistemáticos sobre los que un biólogo taxonómico, por ejemplo, tiene que insistir. Es manifiesto que el pensar y el sentir del hombre sobre maneras y moral no separa rigurosamente ambos conceptos; lo "bueno" y lo "malo" obran necesariamente en ambas esferas del discurso. Existe, en verdad, entre los occidentales la impresión corriente de que la moral se refiere a temas muy elevados; de que el gusto, por lo menos en las bellas artes, se refiere a asuntos menos elevados, pero todavía serios e importantes; y de que el gusto en materia de cocina y otras artes no bellas es algo bajo y de que las maneras, en el sentido de civilidad o cortesía, son una cosa básicamente artificial, idealmente innecesaria, pero importante en la realidad. Sin embargo, no hay acuerdo alguno en Occidente sobre estos conceptos y la frase precedente difícilmente hubiera sido escrita por quien no fuera un norteamericano. Un inglés o un francés, si bien podría acceder a que la moral en-

cabezara este determinado orden jerárquico, corregiría el resto de la frase. Y cualquiera de ellos lo haría de modo distinto que el otro. En todas partes hay individuos que, según lo prueban los símbolos que provocan su indignación —y estamos aquí muy por encima de la simple rabia animal—, juzgan las cuestiones de gusto tan importantes por lo menos como las cuestiones de moral. Inclusive en los Estados Unidos, donde la más bella de las artes nunca es asunto de tanta monta como la moral, hay quienes consideran a los cantores melódicos más perniciosos que los gangsters.

En verdad, la mentalidad inclinada a estirar mucho las palabras podría decir que una *historia de moral* es *necesariamente una historia* completa de toda la actividad humana. En el sentido que yo atribuyo a la palabra "moral" —la relación entre ética y conducta—, parece manifiesto que el hombre es de modo inevitable un ser moral y además el único ser moral. Porque sólo el hombre es capaz de esa clase de pensamiento —la expresión "pensamiento simbólico", ahora generalmente aceptada, estaría muy a tono— capaz de crear una ética. Desde luego, no me propongo considerar en este libro, según lo hacen tantos tratados sobre ética, el sentido moral en los animales superiores. Admito que un perro regañado puede adoptar la actitud de un culpable, pero conforme a mi uso del término, el perro no puede tener ética y, por consiguiente, no puede ser moral o inmoral, sencillamente porque es incapaz de pensar simbólicamente. Podemos decir a nuestro perro que es un "perro malo" y nuestro perro nos "comprenderá", pero nunca dos perros discutieron entre ellos si "malo" es un término relativo o absoluto o si, en un caso determinado, el uso de "malo" fue justo o injusto.

No intentaré aquí estudiar con detalle la moral de nuestros antepasados occidentales prehistóricos, directamente o por analogía con los pueblos primitivos que el antropólogo estudia; ni estudiaré, salvo incidentalmente, la moral de los niños. Estos estudios son de mucha importancia. En la larga reacción (que tal vez haya dejado ya atrás su apogeo) contra la fe de fines del siglo XVIII en el poder del recto pensar para cambiar rápidamente y por completo la conducta de gran número de hombres, ha llegado a parecer probable que la *conducta humana* esté *influida* por nuestra herencia, tanto biológica como cultural, de los milenios anteriores a Platón e Isaías y por nuestras relaciones interpersonales inmediatas con nuestros padres, parientes y compañeros de infancia en mucha mayor medida que por nuestra herencia cultural de los últimos veinticinco siglos de historia occidental. Además, todo cuanto los antropólogos, prehistoriadores y psicólogos han comenzado a averiguar empieza a parecer muy fundamental, de muy difícil cambio. Pero estos estudios sólo han comenzado en realidad y difícilmente pueden ser incorporados a una historia de esta clase. Por otra parte, soy muy incompetente, por falta

de preparación, para apreciar con sentido crítico la literatura sobre estas materias. Comenzaré, pues, al modo antiguo, después de una esperanzada inclinación de cabeza dedicada a los antropólogos, con los pueblos del Antiguo Cercano Oriente y con los griegos.

No intentaré escribir sobre la historia moral de pueblos que no sean generalmente considerados en la actualidad como occidentales. También en este caso debe entenderse que la opción restrictiva no significa en modo alguno que considere poco importante la historia de la ética y la conducta de los chinos, los japoneses, los hindúes, los aztecas y cualesquiera otros. Es una señal en parte de mi propia ignorancia y en parte de mi deliberada intención de mantener este libro dentro de los límites convenientes, tanto para el lector como para mí. Además, parece claro que una historia de la moral occidental no necesita enfrascarse mucho en lo que, conforme a los términos de Toynbee, llamamos "contactos entre civilizaciones". Lo ciertos es que, en el tiempo y los lugares que abarca la vieja secuencia escolar clásica de antiguo, medieval y moderno, el "narcisismo cultural", manifiesto en la distinción de los griegos entre "helenos" y "bárbaros", ha sido el módulo para Occidente. Indudablemente, *dentro del mismo Occidente,* los estrechos límites de las agrupaciones nacionales o raciales nunca se mantuvieron libres en los tiempos históricos de las prolongadas influencias "extranjeras". Juvenal, para ser un escritor satírico romano, se mostró bastante exacto: el río sirio Orontes desembocaba efectivamente en el Tíber, si bien resultó a la larga mucho más importante que desembocara también en el Tíber el río Jordán. Pero, aunque hubo débiles contactos entre Roma y China, aunque con los Polos, Gamas y Colones el Occidente inició su expansión, Europa y el Cercano Oriente no "aprendieron" realmente —y en particular no aprendieron moralidad— de los pueblos que sometieron o con los que comerciaron y que enseñaban tanto. Aun en la actualidad, el Yangtze y el Ganges no desembocan en modo alguno en el Hudson. Como tampoco lo hace el Volga.

III

El historiador de moral debe intentar la averiguación de lo que ha sido la conducta real de hombres de todas clases y condiciones. Encuentra —por lo menos así parece al dedicado a la tarea— todavía más dificultades que el historiador de política, guerra, actividad económica u otros empeños humanos. Algunas de estas dificultades, tanto en la obtención de materiales como en la organización de los mismos, merecen que les dediquemos aquí un poco de atención.

Especialmente respecto a la conducta, aunque ello rece también para la ética, del hombre ordinario, es difícil procurarse información

fidedigna y, en ocasiones, como en los primeros siglos medievales, casi falta por completo. El problema es ya bastante real para el sociólogo o el psicólogo que estudian las sociedades contemporáneas o recientes. Tal vez baste formularse esta pregunta: ¿hasta qué punto se aproximó el extinto Dr. Kinsey a la verdad *real* en relación con la conducta sexual actual de los hombres y mujeres norteamericanos representativos o típicos de mediados del siglo XX, para no hablar del "varón" y la "hembra" universales? Pero tenemos tales estudios y, desde aproximadamente el 1750, estadísticas cada vez más detalladas y, digámoslo para ser justos, cada vez más exactas sobre buena parte de la conducta humana, buena o mala, que son de mucho valor para el historiador de moral. No tenemos tanta riqueza de probanzas para los períodos anteriores. Sería realmente muy temerario titular un libro "Comportamiento sexual del varón humano en el Imperio Romano". Sabemos de modo bastante fidedigno que los griegos abandonaban a los recién nacidos, especialmente a las niñas, pero nos sería muy difícil dar estadísticas sobre las proporciones en que estos abandonos se producían o sobre qué variaciones había al respecto, si es que las había, según la clase social, la ciudad-estado o el período de tiempo [12].

Sin embargo, hay fuentes de las que es posible, con la debida cautela, obtener nociones más o menos aproximadas de la conducta real, no solamente de las clases superiores o gobernantes, sino también de los hombres y mujeres del común. Las conclusiones basadas en estas fuentes no pueden, conviene insistir en ello, satisfacer ni mucho menos como los módulos que aplica el sociólogo dedicado al estudio de la conducta de los seres humanos en la sociedad contemporánea y, si los precedentes de estos últimos siglos de investigación histórica son valederos para lo futuro, nuestros sucesores harán cosas mejores que las mejores a que nosotros podemos aspirar. Las lúgubres predicciones de que no podremos ya obtener más hechos sobre períodos bien estudiados, como, por ejemplo, el Medioevo inglés, no han resultado ciertas hasta ahora.

El cuerpo de información más importante para nosotros se halla sin duda en la vasta masa de literatura occidental. Para el historiador de moral, apenas hay algo en ella que no tenga valor. Parte de ella, sin embargo, encierra muy serios peligros para el intérprete. Estos peligros son particularmente grandes en los escritos catalogados comúnmente como atinentes a la moral. El caso extremo resulta muchas veces el más esclarecedor. Los satíricos romanos, Horacio, Marcial, Juvenal y tantos otros, fueron escritores talentosos de verdad. A juz-

[12] Sin embargo, para un interesante intento de reconstituir algo como una estadística, utilizando las fuentes relativamente objetivas y no literarias que proporcionan las inscripciones, véase *Hellenistic Civilisation* de W. W. Tarn, Londres, Arnold, 1927, p. 87. Las inscripciones son las de los siglos III y II a. de C.

gar por sus escritos, los romanos, especialmente los romanos de las clases altas, pasaban la mayor parte de su tiempo fornicando, comiendo glotonamente, embriagándose, tomando lánguidamente baños calientes, murmurando del prójimo, denunciándolo, traicionando a los amigos y, en general, imitando y superando el ejemplo dado por los corrompidos griegos y sirios. En pocas palabras, estableciendo algo parecido a una nueva marca de iniquidad. He aquí un buen ejemplo:

Sólo se estima al que los tiempos ama,
Consciente de la intriga y de los crímenes.
Los secretos que ardientes lo carcomen
¿Nunca saldrán a la luz que los denuncie?
Tan sólo la traición obtiene premios
Y el buen consejo siempre es desdeñado...
La plaza llena está de heteras bárbaras:
Id, tontos, a comprar sucios abrazos
Y el rostro todo lleno de pinturas [13].

El cuadro así descrito ha tenido muchos imitadores en Occidente desde entonces. Sin embargo, podemos estar seguros, en toda la medida en que de cosas así cabe estarlo, de que Juvenal y sus colegas no pueden ser tomados como autoridades fidedignas en relación con la conducta real de inclusive los romanos de las clases altas que leían estos trabajos. El sensitivo y apasionado, especialmente cuando tiene talento literario —un Orwell o un Koestler— son reporteros poco de fiar.

La dificultad en esto es básica y la conocen los lectores de diarios... y, según es de esperar, quienes los escriben. Lo verdaderamente perverso es mucho más interesante que el comportamiento convencional ordinario; es noticia. En mi breve actuación al servicio del Gobierno federal, tuve ocasión de hacer un "avalúo" de los horripilantes informes sobre lo que los grupos franceses de la Resistencia estaban haciendo a los ocupantes alemanes en 1943. Yo comencé mi informe señalando que era peligroso generalizar para toda Francia el hecho —si era un hecho— de que había sido atacado con bombas en Orleáns un camión lleno de soldados alemanes que se dirigían a un cine. Indiqué que hasta lo que el ejército llamaba *intelligence* o información estaba sometido a los modos del periodismo; el titular es "Banquero sorprendido en un nido de amor", nunca "Diez mil banqueros pasan la noche en casa". Mi analogía fue considerada impropia de la dignidad que debe caracterizar a los informes oficiales, pero creo que mi tiro dio en el blanco.

A este hecho básico de que lo excepcional es más interesante que lo usual y de que lo excepcionalmente inicuo es especialmente intere-

[13] El lector encontrará la tirada completa en la Tercera Sátira de Juvenal.

sante, deben añadirse otros hechos referentes a lo literario que hacen que algunos de los más grandes monumentos de la literatura no sean nada de fiar para nuestros fines. También es un hecho observado y continuamente observable que el escritor, tal vez como el intelectual más característico, revela en su plenitud una característica de la tradición intelectual de Occidente, es decir, la tendencia a usar la mente para exhortar, corregir y quejarse, para hacer con la palabra escrita mucho de lo que realmente debe hacerse, que merece ser hecho, pero esto no equivale a dar cuenta de los resultados de una observación precisa organizada de modo que se distinga claramente entre lo excepcional y lo usual, con los grados intermedios. Esta última frase ha sido escrita lenta y cautelosamente. He de arriesgarme a ser más breve: la simple observación del hombre, tarea mucho más dura que la observación de los pájaros, es rara entre los moralistas. Además, el escritor en estos últimos tiempos y, hasta cierto punto, a lo largo de toda la historia cultural occidental se ha sentido separado de los hombres del común por una superior sensibilidad, una superior inteligencia o alguna otra superioridad. Cuando no siente la tentación de exhortar o quejarse, siente la tentación de brillar. El escritor aforístico, como La Rochefoucauld o el Nietzsche más encumbrado, por muy admirablemente que diga ciertas cosas —"verdades", inclusive—, es particularmente poco de fiar como reportero de cómo es la gente ordinaria y de lo que esta gente cree que es justo y correcto. O, para subrayar lo evidente, los párrafos preliminares del *New Yorker* no cumplen en modo alguno la tarea de observar al hombre de nuestros Estados Unidos contemporáneos. Hasta el *Reader's Digest* es probablemente un mejor observador del hombre.

De todos modos, debe repetirse que el conjunto de la literatura occidental es un riquísimo caudal de información para el historiador de moral. No puede este historiador comenzar a conocer este vastísimo cuerpo, ni siquiera indirectamente a través de las historias literarias. Sólo puede sacar muestras. En general, el género más útil desde nuestro punto de vista es la novela y las obras análogas —los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer, por ejemplo, y hasta parte de los poemas épicos—, donde el escritor actúa más como observador y narrador que como moralista. Las grandes historias son, desde luego, útiles, más cuando son la obra de un ponderado y concienzudo filósofo moral como Tucídides o un narrador brillante, no excesivamente volteriano, como Herodoto, que cuando son debidas a un moralista profundamente escandalizado como Tácito o una pluma amargada como la de Henry Adams. Hay un residuo de observación de la conducta humana real hasta en la obra de escritores a los que los franceses, que fueron los maestros del género, llamaban *moralistes*. La máxima de La Rochefoucauld "Hay quienes nunca hubieran amado si no hubiesen oído hablar de amor" es penetrante, aunque avisada; obsérvese

que La Rochefoucauld escribe en forma que vela el amor carnal.

Con el advenimiento de la imprenta en el siglo XV y del periodismo en el XVII, las constancias sobre la actividad humana de todas clases en Occidente comienzan a ser muy completas; con la iniciación de las estadísticas y las ciencias sociales y del comportamiento en el siglo XVIII, comienzan a estar más organizadas. Hay todavía huecos y dificultades, pero lo que el historiador llama material de fuentes es para estos siglos hasta demasiado abundante. Además, las revoluciones tecnológicas del moderno Occidente también han sido revoluciones en el saber. Los trabajos de generaciones de estudiosos han desentrañado una gran cantidad de información sobre el pasado de Occidente, de modo que, aunque el pasado —especialmente el pasado grecorromano— sea gradualmente expulsado de la instrucción superior, hay ya en los estantes de nuestras grandes bibliotecas una acumulación de "hechos" sobre esta cultura que hubiera asombrado, encantado y tal vez desilusionado a un humanista del Renacimiento.

El historiador de moral hallará en la obra de los historiadores sociales una de las más valiosas fuentes de material sobre lo que han hecho los hombres y mujeres del común. La historia social es frecuentemente una amorfa masa de detalles, pero es también una mina espléndida —o más bien un montón de desechos— en la que el historiador de moral hallará mucho mineral bueno. No es en términos generales una nueva clase de historia; Herodoto fue un buen historiador social. Pero ofreció en el siglo XIX un depósito muy conveniente para buena parte de la información sobre lo pasado que los estudiosos estaban desentrañando y que no podía ser bien encajada en ninguna otra parte. Una obra como *La vida y las costumbres de los romanos en los primeros tiempos del Imperio*, de Ludwig Friedländer, aunque apenas parece tener una estructura y rara vez expone siquiera una opinión, reúne en un solo lugar una enorme cantidad de información fragmentaria sobre lo que los romanos estaban haciendo. Hay muchas otras obras de esta clase.

Subsiste el gran problema: ¿cómo pueden ser unidos todos estos trozos y retazos de hechos? ¿Hay una conducta humana *normal* en un tiempo y lugar determinado que pueda ser descrita? Desde luego, en el sentido de un promedio estadístico, para no hablar de una curva de distribución, es punto menos que inútil que el historiador intente cualquier cosa de este tipo. Ya he señalado como una prevención la obra del extinto Dr. Kinsey. Sin embargo, constantemente tratamos de formar nociones de lo típico, lo normal, lo "ideal", si se me permite esta palabra, allí donde carecemos, más que de hechos sobre los que la mente trabaje, de una guía útil y fidedigna para que esa mente pueda orientarse. El hombre de ciencia tiene un instrumento así en la matemática. El humanista sostendrá que dispone de métodos consagrados por la tradición que, ayudados por una familiaridad intuitiva

con las actividades humanas que está estudiando y sostenidos por la escrupulosidad del estudioso y, si es posible, por un poco de sentido común, le permitirán deducir inclusive de datos imperfectos o incompletos una generalización no totalmente inválida. Cabe que el humanista tenga razón. Haré lo posible en este libro por atenerme a sus módulos.

Nuestra información material en el campo de la *ética* es abundante, inclusive en relación con los primeros períodos de la historia occidental escrita. El historiador de filosofía pura tal vez lamente algunas lagunas, como la carencia de obras de los pre-socráticos o de textos enteros de los dos grandes fundadores de las escuelas rivales de ética: Epicuro y Zenón el estoico. Sería un gran agregado a nuestra herencia tener más, por ejemplo, del Heráclito que pudo dejar el brillante fragmento del "carácter como destino". Sin embargo, el historiador de ideas difícilmente puede quejarse de que no conoce lo que los filósofos puros de Grecia y de Roma pensaban acerca de la vida recta. El hombre es un animal moral incurable y casi toda constancia escrita y buena parte de las otras constancias, como las de las bellas artes, contienen alguna indicación de lo que juzgaba bueno y juzgaba malo. La ética filosófica formal es probablemente una guía mucho menos de fiar sobre lo que el hombre del común pensaba que era justo y correcto de lo que se está dispuesto a admitir en ciertos círculos intelectuales. Pero podemos completar la obra de los filósofos éticos con muchas cosas que guardan indiscutiblemente relación con las vidas de la gente del común: códigos de conducta para grupos religiosos, códigos de leyes, la sabiduría popular y su reflejo en trabajos como *Poor Richard* de Franklin, el arte popular en sus diversas manifestaciones y gran parte de la literatura que he mencionado antes como fuente de información sobre la conducta del hombre corriente. Debe tenerse un especial cuidado, desde luego, en determinados casos; los durísimos códigos penales de la mayoría de los países de Europa occidental en el siglo XVIII, por ejemplo, no son en modo alguno una indicación fiel de lo que nadie pensaba que era justo y correcto en la época. Ni del hecho de que en la literatura popular de la mayoría de las épocas y los lugares en Occidente el marido engañado sea una figura lamentable y la esposa y el amante sean en cambio admirables sería acertado deducir que los hombres y mujeres del común entendían *realmente* que el adulterio era un bien ético.

Pero, por muy abundante que sea nuestra información sobre lo que los occidentales han considerado éticamente bueno y éticamente malo, el problema de organizar esta información es tan difícil por lo menos como en relación con la conducta humana real. El problema de lo típico o normal y de la naturaleza y extensión de las variaciones sigue siendo serio tanto para el estudio de lo ideal como para el

estudio de lo real, tan difícil para el estudio de las actitudes como para el estudio de los comportamientos. En esto apenas cabe mencionar el tratamiento estadístico. Sería maravilloso tener los resultados de un sondeo de la opinión pública bien dirigido respecto a actitudes en tiempos idos. ¿Qué pensaban los ingleses sobre la "corrupción" bajo Walpole en 1734? ¿Qué pensaron los parisienses en relación con la matanza de San Bartolomé en 1572 (¿aprobaron decididamente, aprobaron sin entusiasmo, desaprobaron decididamente, desaprobaron sin vigor, no formaron opinión?)? ¿Qué pensaron del mismo acontecimiento cien años después? ¿Doscientos años después? ¿Trescientos años después? Desde luego, es imposible dar en cifras ni siquiera conjeturas en retrospectiva. Es posible que los londinenses reprobaran el régimen de concusión de Walpole con más vigor en 1834 que en 1734; probablemente habría en 1834 más "no sabe" que en vida de Walpole, porque los británicos tienen el don de olvidarse de las partes menos nobles de su historia. Los parisienses se habrían probablemente desplazado para 1772 de la aprobación a la desaprobación de la noche de San Bartolomé. A pesar de los aspectos humanos de la cultura del siglo XIX, es posible que el sondeo de 1872 hubiera revelado un aumento de las aprobaciones en relación con el de 1772, porque la gran Revolución Francesa había hecho resurgir los miedos y los odios religiosos. Estoy muy convencido de que, aun al cabo de cuatro siglos, los "no sabe" de la indiferencia o la ignorancia no hubieran aumentado mucho en París, porque los franceses sienten plenamente el peso de su historia.

Pero estas conjeturas encajan mal en materia tan seria como la historia, que apenas puede permitirse el alivio que supone recurrir al modo condicional. Procuraré en este libro llegar por los métodos del humanista a generalizaciones razonablemente satisfactorias —no a meras conjeturas— sobre las preferencias morales de los hombres en los tiempos pasados. En especial, trataré de liberar a este estudio de la incoherencia parecida a una bolsa de trapos en que incurre buena parte de la historia social; para ello, me esforzaré por describir con toda la concreción posible las variedades de lo que los hombres entendieron como el *ser humano admirable*, o sea, *el ideal moral*, para emplear una expresión buena, sencilla y concreta [14].

Nos vemos aquí, desde luego, ante un conflicto de palabras. "Héroe" es una posibilidad evidente, pero esta palabra tiene la tacha del mal uso privado que Carlyle hizo de ella y, además, demasiadas asociaciones específicas con sencillas sociedades tempranas y nobles cul-

[14] W. E. H. Lecky, en su capítulo preliminar de la *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (Nueva York, Braziller, 1955, Vol. I, pp. 153 y sigs.), formula algunas interesantes observaciones sobre lo que llama "tipos morales" y "virtudes rudimentarias". (Dos volúmenes de esta edición están impresos como uno, pero paginados independientemente).

turas para hacer lo que aquí es necesario. Palabras como "tipo", "modelo" o algún compuesto de "figura", como "figura padre", me parecen demasiado insípidas o demasiado íntimamente relacionadas con el vocabulario de la psicología pura. En cuanto a "admirable", no me importaría que se prefiriera hablar de una figura humana "envidiable", aunque creo que valdría más *añadir* envidiable a admirable, porque la admiración y la envidia van frecuentemente juntas, aunque haya de la una o de la otra meras trazas, en el alma humana. La palabra "ideal" tiene por su parte la ventaja de que por lo menos sugiere que la figura admirada no es ningún ser humano determinado. Desde luego, el ideal puede ser "encarnado" en ocasiones en una persona viva real o en un personaje ficticio con mucho parecido a una persona viva. Aquiles encarna o personifica una gran parte del antiguo ideal griego. Abraham Lincoln hace otro tanto para los norteamericanos. Pero queda un residuo que ninguna figura real puede abarcar. Si es que es posible hacer generalizaciones razonables acerca del ideal norteamericano —y el viejo problema de la generalización exacta es particularmente serio en las cuestiones del carácter nacional en nuestro mundo moderno—, la figura o retrato final tiene que ser un compuesto en el que, además de Lincoln, hagan sus contribuciones Henry Ford, Jefferson, Washington y hasta Emerson. Y se siente la tentación de incluir también en la lista a Paul Bunyan, Babe Ruth y Gary Cooper, con Marilyn Monroe para colmar la medida.

Esta última observación plantea una nueva dificultad. Aun admitiendo que, con las debidas precauciones y agregando toda clase de variaciones por nacionalidad, clase, religión y hasta personalidad, se puede llegar a una imagen en extremo complicada, subsiste todavía este problema: ¿es esto lo que la gente *realmente* admiraba o simplemente *decía* que lo admiraba, juzgaba que estaba bien admirarlo, pero en realidad admiraba otra cosa, algo muy diferente? O, en los términos que he estado empleando en este libro ¿es esto un ideal puramente *ético*, totalmente un "debería ser", sin influencia alguna sobre el "es", y, por tanto, no realmente un ideal moral en el que el "debería ser" y el "es" están orgánicamente relacionados entre sí? Hay un punto de vista desde el que esta pregunta no puede en modo alguno ser contestada y es, en verdad, presuntuosa. Nadie puede penetrar en otra persona, *ser* otra persona.

Pero toda ciencia es presuntuosa, como el griego Prometeo y el hebreo Job lo aprendieron hace tiempo, con muy diferentes resultados, al comienzo de nuestra historia; las ciencias sociales son todavía más presuntuosas que las naturales. No tendremos más remedio que seguir adelante con la menor cantidad posible de ese orgullo que origina la presunción. En la vida cotidiana, todos vemos en los demás el contraste entre lo que se dice y lo que se hace, un contraste que,

cuando es muy llamativo y se manifiesta en circunstancias desagradables, llamamos "hipocresía". Ahora bien, el hipócrita, que por definición sabe que hace una cosa y dice otra, que es la contraria, es mucho más raro de lo que comúnmente se supone. Por lo general, mediante un sistema que el psicólogo llama nuestras "defensas", conseguimos mantener la realidad inconveniente que choca con el ideal agradable fuera de nuestras mentes o, en todo caso, fuera de nuestras conciencias. *No siempre, en modo alguno.* La ingenua noción profesada ocasionalmente en Occidente de que toda ética es hipocresía constituye una pura insensatez. De modo bastante significativo, las nociones complementarias de que toda conducta humana es de una sola pieza, sin que pueda ser juzgada como buena o mala, sino meramente tomada como "material", o de que la conducta humana es realmente como la ética dice que debería ser, pues el mal es ilusión, apenas han sido defendidas en Occidente. Por lo general, en nuestra apreciación cotidiana, no divorciamos lo que llamo "ética" de lo que llamo "conducta" [15].

También aquí nos servirá de ayuda un ejemplo. El santo cristiano fue uno de los ideales de la Edad Media, un ideal que se esparció en parte sobre simples clérigos del común. Sin embargo, en los cuentos populares franceses contemporáneos conocidos como *fabliaux*, en las risueñas tallas de los sitiales del coro —en las que se hacía burla de los monjes que se instalaban en los mismos asientos durante los largos oficios—, en las obras de un Chaucer o un Boccaccio y en página tras página de la interesante miscelánea de documentos medievales reunidos por el extinto G. G. Coulton, hay una prueba inconfundible de la irreverencia popular hacia el clero [16]. Los curas y, más especialmente, los frailes son retratados como fornicadores, mentirosos, glotones, borrachos, holgazanes e hipócritas. ¿Es que el campesino y el vecino medievales rechazaban en el fondo el ideal ético cristiano? ¿Es que su verdadera preferencia moral se dirigía hacia algo mucho más terrenal, para no decir carnal, que el santo? ¿Admiraban tal vez al proscripto, a quien se rebelaba contra las normas convencionales, como Robin Hood? Espero batallar con estas cuestiones en el lugar adecuado de este libro; aquí me limito a ponerlas como ejemplos de las dificultades que tenemos que afrontar.

[15] Tengo presente que, en nuestra tradición occidental, hay filosofías y teologías panteístas y universalistas que prescinden totalmente del mal... y a veces también del bien. Y sé que los seguidores de la Sra. Eddy juzgarán ilusorio mucho de lo que los demás juzgamos hasta demasiado real. Pero entiendo que los que niegan la realidad del *mal* están mucho más acuciados en su interior por algo que rechaza esta cosmovisión que quienes niegan la realidad o, en todo caso, el prevalecimiento del *bien*. Los pesimistas puros parecen *disfrutar* perversamente de su metafísica más de lo que gozan de la suya los optimistas puros.

[16] *Life in the Middle Ages*, cuatro volúmenes en uno, Nueva York, MacMillan, 1931.

La dificultad puede ser superada aquí en parte procurando hacer una distinción entre la admiración y la envidia en casos particulares, pues la admiración es considerada comúnmente cosa buena y la envidia cosa mala. Ni el bien ni el mal —esto es un clisé que hasta ahora no me he permitido usar, pero que es un clisé muy cabal e ineludible— se hallan con frecuencia en la conducta humana en el estado simple y mutuamente exclusivo en que se manifiestan muchas veces en la ética; están mezclados, aunque, en este caso también, casi siempre en proporciones variables, que pueden ser sopesadas y medidas, no matemáticamente, sino humanamente. Por el tipo ideal humano de una cultura dada, los hombres casi siempre sienten una especie de admiración que no está necesariamente desprovista de envidia, pero es una admiración que impide, inclusive en lo más secreto de su conciencia, que se den cuenta o por lo menos se avergüencen del matiz que la envidia tiene. Fue así como los griegos admiraron a Aquiles; es así como nosotros admiramos a Lincoln. En nuestra cultura norteamericana, el héroe gangster es envidiado por su éxito, su riqueza, su fama, pero no es admirado como un ideal moral. Buena prueba de ello es que el fracaso deja al gangster sin sus "admiradores", salvo los más fanáticamente identificados con él; sólo hay mártires entre los buenos.

El problema del pillo triunfador es muy real. No pondré por el momento en tela de juicio el pronunciamiento corriente de que Satán es para muchos lectores el verdadero héroe del *Paraíso perdido* de Milton. Pero el Satán de este poema no es absolutamente lo que yo entiendo por "ideal moral" en Occidente. El viejo dicho latino plantea el asunto con más claridad: *Video meliora proboque; deteriora sequor* [17]. El pobre Ovidio ha tenido mala prensa. Creo que se mostró sincero, exactamente como se mostró sincero otro un tanto tachado ser moral, La Rochefoucauld, al formular una declaración básicamente idéntica: "La hipocresía es el tributo que el vicio paga a la virtud" [18]. Nuestra moral es tan real como nuestra digestión: lo bueno y lo malo no son ni más ni menos misteriosos en la una que en la otra.

Habrá una larga serie de estas figuras ideales o modelos. Ninguna de ellas será tratada sin reservas, sin preguntarnos hasta qué punto fue universal su atractivo, en qué medida fue real la estima en que fueron tenidas por los diversos grupos de la comunidad. Estas figuras serán necesariamente muy varias y en cierto sentido dispares, ya que no serán los mismos el grado de dignidad moral, el alcance con que parecieron reflejar la conducta al mismo tiempo que la ética y otros muchos elementos en relación con ellas. Nos encontraremos con el héroe homérico, el "bello y bueno" de la Edad de

[17] Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 20 (Veo lo mejor y lo apruebo; sigo lo peor).
[18] *Maximes*, nº 218.

Oro de Grecia [19]. Tendremos que entendernos con el ciudadano-soldado-hidalgo rural romano de los grandes días de la República, el santo cristiano, el hombre de *virtù* del Renacimiento, el aristócrata francés de los mejores días de Luis XIV, el *gentleman* inglés, el *philosophe* francés del siglo XVIII, el *Junker* prusiano, el artista byroniano, el dedicado a la ciencia pura, el *pioneer* u hombre de la frontera norteamericano y muchos otros. No serán tan reales como los individuos de carne y hueso que figuran en la historia narrativa, ni tampoco tan variados ni complejos. Pero esperamos que resulten tan interesantes como ellos. Y son todavía más importantes, porque constituyen una destilación de las esperanzas y temores de los hombres. Son los guías, los mitos, los símbolos, de los que nuestra edad, tan desgarrada por los temores y esperanzas —o, por lo menos, los profetas, publicistas y analistas de nuestra edad—, se muestran tan conscientes.

Este concepto de un ideal moral ayudará, así lo espero, a mantener unidos en alguna especie de unidad los diversos materiales de este libro. También haré un uso frecuente de un concepto unificador que merece en este punto una breve observación semántica, porque no encuentro en el uso corriente norteamericano la palabra o la expresión exactas: voy a emplear mucho la palabra "agón". Los hombres occidentales siempre han luchado entre ellos, como individuos o grupos. A nuestra propia sociedad agrada usar el término "competencia" y, especialmente, la expresión engañadora "competencia libre", que tiene para nuestros fines demasiado estrechas connotaciones económicas. "Conflicto" es una palabra —y cosa— buena y necesaria, pero su uso podría incluir para algunos lectores la indicación de que los hombres combaten comúnmente tan sólo por combatir, que son "naturalmente" belicosos, competidores, seres instintiva y masculinamente inclinados a apalearse. Así son, sin duda, muchos hombres. Pero prefiero subrayar con mi elección de palabras aquello por lo que luchan o compiten; espero lograr esto en parte tomando del griego la palabra "agón" (ἀγών), que traduciré, con una mirada irónica a los darvinistas sociales, como la "lucha por el premio".

El agón fue originariamente la solemne asamblea religiosamente ritual de los griegos para presenciar sus juegos y sólo bastante después vino a significar cualquier lucha, prueba o peligros, que, con acentos de rigor y padecimiento, dio origen a la palabra *agonia* (ἀγωνία) y a la nuestra "agonía". Pero simplemente como agón la

[19] *kalokagathia*. Esta engañadora expresión corriente ha sido la desesperación de generaciones de traductores; es, desde luego, intraducible. También lo son los términos *virtù* y *philosophe*, incluidos igualmente en la lista. Trataré, cuando se presenten, de exponer claramente su significado en una traducción que será necesariamente una perífrasis; sin embargo, utilizaré frecuentemente en el texto los términos originales, prefiriendo la exactitud al buen gusto, ya que estas dos cosas no son siempre, por desgracia, idénticas.

palabra puede llevar un considerable y complejo significado —el deseo de los hombres de conquistar honor y estimación triunfando en la competencia con sus semejantes, la necesidad de un reconocimiento ritual de la hazaña, la necesidad de reglas para el juego, o sea, en pocas palabras, de un código de moralidad —ya que una auténtica lucha libre, la "naturaleza roja en dientes y garras", no tiene, a la larga, nada de humanamente agradable ni siquiera soportable—; la realidad del conflicto de una lucha áspera y desgarradora hasta cuando está así regulada y moralizada; el dolor, la tragedia (*agonia*) tanto del éxito como del fracaso; la impulsora fuerza animal de la vida que hace que hasta el "bienaventurados los mansos" sea una especie de grito de batalla; la necesidad que tiene el hombre de mucho, de tan irrazonablemente mucho. Ninguna palabra o frase aislada puede llevar todo el peso de la naturaleza humana; tal es la razón de que la lucha por la vida, la lucha de clases, la competencia, la cooperación, el afán de riquezas, la voluntad de poder, la voluntad de brillar o el ansia de estrella que hay en la polilla no puedan resumir lo que hace de nosotros lo que somos. No pretendo para agón una magia que niego a los otros términos. Si empleo en este libro la palabra, se debe en gran parte a que creo que, especialmente para los lectores norteamericanos, inclinados probablemente a dar a la conducta humana una interpretación económica engañadoramente inocente, al *cui bono* frecuentemente ingenuo, puede ayudar a restablecer el equilibrio hacia el reconocimiento de lo mucho que el combate o competencia ritual, plenamente integrado con el sentir religioso y moral, ha representado en nuestro pasado occidental y representa todavía en nuestro presente. El agón, originariamente caballeresco y heroico, se ha extendido a todo el campo de los intereses humanos, desde la caza de cabezas hasta la adquisición de títulos académicos honorarios. De hecho, parece que ha cumplido una función en ese fenómeno extraordinario de nuestra sociedad occidental contemporánea, el aumento en el promedio de nacimientos entre las clases acomodadas. Tener muchos hijos es dar pruebas de estar plenamente ajustado; y el ajustarse, de modo bastante curioso y tal vez, al fin de cuentas, bastante democrático, se ha convertido en un premio en el agón.

IV

El libro no debe ser tragado por esta introducción. En contraste con la mayoría de nuestros predecesores victorianos, nos damos todos tanta cuenta de las brechas que hay entre ética y conducta o, dicho de modo más fundamental y específico, nos damos todos tanta cuenta de la insuficiencia de las explicaciones de la naturaleza y la con-

ducta humanas —y de las consiguientes previsiones de la conducta humana futura— que los victorianos tomaron de la Ilustración del siglo XVIII, que me siento tentado a traer ahora mismo a colación parte por lo menos de la larga lista de cuestiones pendientes: ¿qué significa, si significa algo, "progreso moral"? ¿En qué puede interesar al historiador de moral el viejo debate sobre "herencia y ambiente"? ¿Hay, tal vez, algún fundamento para la vulgar noción moderna de que los problemas de moral son esencialmente problemas sexuales y es esta noción exclusivamente moderna o exclusivamente vulgar? ¿Qué importancia tienen para el historiador de moral la estructura de clases en una sociedad dada y la distribución de los ingresos entre ellas? ¿Tenía Weber razón respecto a la justificación ética calvinista de las riquezas terrenales?

Muchos de estos problemas se presentarán en su correspondiente lugar de este estudio. Nosotros debemos aquí, en una última nota preliminar, señalar que para el historiador de moral y de ética, por un lado, y para el de religión y teología, por otro, surge otro de esos intrincados problemas de romper en el análisis una relación tan íntima que es, en la vida real para las personas reales, una unidad sentida. El antiguo debate sobre si *pueden* separarse la religión y la moral debería ser por lo menos un tanto afectado, a mi juicio, por el hecho de que en la experiencia occidental *nunca han estado* separadas. Una declaración así supone, en verdad, una definición de la religión que no será aceptada en modo alguno por todos los occidentales. Estimo que, además de los monoteísmos revelados clásicos de Occidente, judío, cristiano y mahometano, y los politeísmos clásicos de Grecia y Roma y los mucho menos clásicos de germanos, celtas y eslavos, ha habido toda una serie de lo que al siglo XVIII le gustaba llamar religiones "naturales", para las que es difícil encontrar un término común. Estaré muy a la moda del día si señalo que el marxismo moderno es una de estas religiones sin un dios sobrenatural. Lo que el marxista cree acerca de la naturaleza del universo —su religión— guarda a mi parecer cierta relación con lo que cree acerca de la naturaleza del hombre y acerca del lugar que el hombre en el universo ocupa —su moral—. Lo mismo reza para el positivista, el racionalista, el miembro de una sociedad de cultura ética y todas las otras variedades de lo que Raymond Aron llama una "religión secular". Haré aquí una advertencia final: no presumiré ni que la religión del hombre "determina" sus creencias y prácticas morales ni que sus creencias y prácticas morales "determinan" su religión. Son cosas, una vez más, mutuamente dependientes.

Pero ciertas dificultades —las de asegurar en todos mis lectores esa suspensión de la indignación moral que como historiador de moral deseo obtener cuantas veces sea posible— me obligan a usar otro término presuntuoso, sumamente ofensivo para el purista del idioma.

Ya que palabras como "religión" y "teología" aplicadas, por ejemplo, al moderno nacionalismo occidental, al marxismo o a cualquier forma de Ilustración han de ofender claramente a muchos cristianos, recurriré a veces, muy de mala gana, a ese horrible germanismo "cosmovisión" (*Weltanschauung*). Ningún deísta, supongo, negará que el marxista o hasta el demócrata de la Ilustración tienen por lo menos una cosmovisión y no necesitamos dedicar mucha atención al marxista o cualquier otro producto de la Ilustración que nos diga que no tiene tal cosa, sino simplemente un modo de hallar la verdad, la verdad científica. Todo aquél que trate de leer este libro tiene una cosmovisión o una serie de cosmovisiones; en realidad, sospecho que tienen cosmovisiones hasta quienes están muy abajo en el ya anticuado orden jerárquico que llamamos el I. Q. (el C. I. o cociente de inteligencia).

Estamos ya en condiciones de embarcarnos en un breve estudio de una fase de la historia occidental que, con el impulso imperialista tan natural en el hombre, me siento inclinado a llamar la fase más importante y esencial de esa historia. Pero me contentaré con menos: la historia de la moral es simplemente una parte importante, difícil y relativamente desdeñada de la historia occidental.

II ORIGENES: EL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

El distinguido egiptólogo norteamericano J. H. Breasted escribió un libro sobre una fase de la antigua cultura egipcia que tituló *The Dawn of Conscience*,[1] el "alba de la conciencia". El amor de Breasted por su tema lo llevó a reivindicar para los egipcios una prioridad que difícilmente les corresponde. Es en verdad muy posible que los judíos encontraran en escritos egipcios más tempranos la base para buena parte de la "literatura sapiente" del Antiguo Testamento. Hasta es posible atribuir a los egipcios las primeras muestras de que hay constancia de hombres reflexionando sobre problemas éticos, si bien el especialista de estudios mesopotámicos podría alegar que los mitos de la creación de esa región, que pueden ser tan antiguos por lo menos como cualquier cosa de esa clase que nos venga de Egipto, revelan a unos hombres muy conscientes del bien y del mal morales y de sus inferencias en la conducta.

No necesitamos tomar partido en este asunto, pues el alba real de la conciencia —tuvo que haber sido muy gradual— se pierde irremediablemente en la prehistoria. En una definición mínima, la noción de conciencia reclama la percepción de un futuro. *Homo sapiens* tuvo que haber tenido esta percepción en fecha muy temprana de su evolución, si no desde sus mismos comienzos. Con esta percepción, tuvo que haber llegado, hace mucho, mucho tiempo, la expresión simbólica de un estado de ánimo que Robert Frost ha vertido muy recientemente al lenguaje en su conocido poema "El camino no tomado", de *Mountain Interval*. El hombre de la Edad de Piedra tuvo que lamentar sin duda que tomara un camino, no el otro: esto es seguramente el alba de la conciencia. Estos hombres eran seres morales y tenían una historia moral, pero es una historia que nunca será escrita. Queda lo esquelético y los útiles y artefactos que nos dan toda la información que probablemente vamos a obtener de estos hombres

[1] Nueva York, Scribner, 1933.

y mujeres no contestan sencillamente a la pregunta que el historiador de moral tiene que formular. Es manifiesto, por ejemplo, que las hachas y flechas se utilizaban para matar a seres humanos lo mismo que para la caza, pero nada sabemos de lo que los matadores sentían en relación con estas muertes. Parece probable que algunos de los primitivos antepasados de los hombres occidentales *no* combatieran mucho, pero ¿eran *pacifistas morales*? Estudios antropológicos de "primitivos" modernos permiten inferir con mucha seguridad que, dentro por lo menos de un grupo específico, el concepto ético encerrado en nuestra palabra "asesinato" existía entre esos hombres de la Edad de Piedra. Con el mismo fundamento podemos hacer otras muchas deducciones, como, por ejemplo, que no pasaban lo sexual por alto; era algo que les preocupaba, de lo que hablaban y, si hubiesen podido hacerlo, sobre lo que hubieran escrito.

Todo nuestro firme conocimiento de las sociedades primitivas recientes o existentes no pasa de inferencia cuando lo aplicamos a las sociedades prehistóricas occidentales. Ha sido de gran utilidad para eliminar o por lo menos contrarrestar la aceptación general de ciertas simplificaciones engañadoras acerca de la naturaleza humana y, consecuentemente, claro está, de la moral, simplificaciones que hemos heredado principalmente de las nociones del siglo XVIII sobre un "estado natural" original en el que se creía, para decirlo suavemente, que los hombres eran muy distintos de los occidentales de 1780. En verdad, lo que puede ser llamado, sin faltar a la modestia, conocimiento acumulativo sobre los seres humanos obtenido gradualmente por las ciencias sociales permite al historiador de la moral occidental comenzar con algunas amplias generalizaciones acerca de los posibles modos en que lo ocurrido durante los cientos de siglos de prehistoria contribuye a explicar lo ocurrido en nuestra breve historia occidental. O, por lo menos, a esbozar algunos límites de conducta occidental no siempre reconocidos como límites por quienes establecen los patrones éticos de Occidente.

Estamos, desde luego, en el terreno poco firme de la analogía. Hay, por ejemplo, buenas razones, según los biólogos, para afirmar que, cuando nos caemos, levantamos "instintivamente" los brazos porque el "instinto" de hacer esto formaba parte del equipo fisiológico de nuestros antepasados criados en los árboles. Pero esta acción, que permitía a nuestros distantes antepasados agarrarse a la primera rama cuando se caían por accidente, es de muy poca utilidad para nosotros y nos expone a que nos rompamos un brazo, lo cual no sucedería si pudiéramos caer con los instintos del gato o como cae el actor *adiestrado* en una escena de muerte, relajando todo el cuerpo [2].

Hallamos un caso parecido en una actividad más abiertamente

[2] El ejemplo es de *Man and Materialism*, de Fred Hoyle, Nueva York, Harper, 1956, pp. 25-26.

relacionada que una caída física con una historia de la moral. Todos experimentamos esa emoción que he llamado indignación moral en mi capítulo preliminar; la fotografía noticiosa de la buena muchacha negra y la mala muchacha blanca que he citado en él proporciona el ejemplo concreto que precisamos. Muchos norteamericanos se indignaron sin duda al ver esa fotografía. En el proceso que nos hace "sentir" ese enfado, el organismo produce un flujo de las glándulas adrenalinas, un flujo que, en el pasado primitivo del *Homo sapiens*, le hacía enfadarse o asustarse y le inducía así a la lucha o la huida, actos que, en las adecuadas circunstancias, eran útiles para la supervivencia. Pero la acción de las glándulas adrenalinas provocada por la lectura del diario difícilmente puede inducirnos a ese proceder directo; la carta al director no es un buen sustitutivo de golpear a alguien con dureza... y de modo inmediato. Es posible que este flujo adrenalino mal dirigido tenga algo que ver con toda clase de males humanos que ahora está de moda llamar sicosomáticos [3].

Para decir lo menos, es muy probable que los hombres civilizados afronten en la relación entre su pensar emocional y su pensar "racional" o "científico" un problema que nunca perturbó a los hombres prehistóricos. Conjeturo que todos esos muy reales problemas de conciencia que evocan para muchos de nosotros los términos "prejuicio", "parcialidad", "a priori" o "anticientífico" son muy recientes en la larga evolución de la humanidad. No es fácil que lleguemos a una confesión tan simple de la fuerza de nuestra formación mental como la que sigue, de un inglés preocupado por los horribles peligros de la norteamericanización:

> He sentido desde hace tiempo franca alarma por la influencia de los programas norteamericanos de televisión. Es uno de nuestros grandes problemas sociales. *Nunca he visto programas norteamericanos*, pero estoy convencido, después de maduro estudio, de que son una mala influencia [4].

Hay otra amplia generalización todavía más azarosa que esta última, ya que supone un arriesgado y atractivo recurso intelectual, el concepto de un "organismo" social o cultural. Pero merece que le dediquemos brevemente nuestra atención. De los admirables estudios sobre la infancia hechos por Jean Piaget y sus colaboradores, resulta que los niños pasan por una fase, poco más o menos de los cuatro

[3] Hay una interesante exposición sumaria de este problema, en lenguaje no técnico pero científicamente respetable, en el artículo "The Evolution of Homeostases", de Joseph Pick, publicado en *Proceedings* de la American Philosophical Society, XCVIII, 1954, p. 298.

[4] Citado en la sección de Terrence O'Flaherty del *Chronicle* de San Francisco, 27 de setiembre de 1957. Las bastardillas son mías. El hombre que hizo esta afirmación explicaría probablemente que su "estudio", aunque no una observación directa, le había procurado los "hechos" que necesitaba para decidirse. No tenemos el valor de sostener nuestros prejuicios como tales.

a los nueve años de edad, aunque esto varía según los individuos, en que consideran las reglas de sus juegos —el código moral de una parte importante de sus vidas— como absolutas, como parte de una realidad totalmente exterior a ellos. Además, como incapaces de distinguir entre reglas, leyes y sucesos "naturales", sus conceptos de agente, responsabilidad y culpa son completamente distintos de los del adulto [5]. Ahora bien, es arriesgado recurrir a la conocida noción biológica de la recapitulación: el feto humano, por ejemplo, muestra brevemente algo parecido a agallas, evocando, por decirlo así, casi instantáneamente la fase de nuestra evolución en la que fuimos peces. La moral de los niños de Piaget ofrece notables semejanzas con la moral de las sociedades occidentales que calificamos de "jóvenes", como los griegos de los poemas homéricos o los judíos del Pentateuco, no tanto en su contenido real, desde luego, como en la actitud moral de considerar las reglas como absolutas. Es menos arriesgado decir sencillamente que, completamente aparte de cualquier paralelismo entre el desarrollo biológico y el cultural, cabe muy bien que nuestra cultura occidental haya preservado durante las últimas docenas de siglos fuertes huellas de un absolutismo ético característico de las tempranas sociedades de Occidente.

Todavía más a propósito es tal vez la reciente obra de los biólogos y naturalistas que llaman a su disciplina "etología". Los trabajos de Konrad Lorenz, N. Tinbergen y muchos otros indican que los animales superiores elaboran ciertas complicadas formas de comportamiento con las que *no* nacen, en el viejo sentido que dábamos a la palabra "instinto", pero que tampoco tienen que "aprender". Nosotros, los moralistas, estamos tal vez demasiado influidos por la presunción de que, como la moral humana puede ser y está de modo muy completo expresada en palabras, tiene que ser totalmente aprendida, totalmente el producto del pensar simbólico incluido y hasta codificado en "cultura". Va a contrapelo pensar en "disparadores" o "grabaciones" que ponen en juego o acción a la conciencia humana, pero muchos creen que este tipo de investigación llegará a ser fecundo para las ciencias sociales. En conjunto, puede afirmarse que el rumbo que tomó Occidente en la Edad de la Razón fue un rumbo hacia un excesivo intelectualismo y hacia un "meliorismo" aún más excesivo [6].

Finalmente, quedan los muy discutidos esfuerzos por encontrar direcciones —de hecho, teorías enteras— para la sociología y la antropología en la psicología profunda o del subconsciente. Los propios intentos de Freud en *Totem y tabú* y en *Moisés y el monoteísmo*, la aplicación del concepto de un "subconsciente colectivo" de Jung a

[5] J. Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, trad. de M. Gabain, Nueva York, Harcourt, Brace, 1932.

[6] El lector hallará una interesante introducción, nada tediosa, a esta disciplina en *King Solomon's Ring*, de Konrad Lorenz, Nueva York, Crowell, 1952.

los problemas sociales de hecho y la reciente tendencia dentro del mismo psicoanálisis a estudiar el ambiente social y cultural del paciente son trabajos que no han logrado hasta ahora una aceptación general entre los estudiosos de las relaciones humanas. Está de moda reírse de los esfuerzos de Freud, como un buen judío no religioso; ver el origen del viejo Jehováh, no en un volcán, sino en el patriarca, en el viejo toro del rebaño. Pero subsiste la esperanza de que hallemos, en el continuo estudio del comportamiento humano y con la plena colaboración de los estudiosos de antropología y prehistoria, algunas pistas de las razones por las que los hombres prosiguen comportándose tan obstinada y firmemente como seres humanos y no como el HOMBRE feliz, racional y natural de la Ilustración del siglo XVIII.

Cuando menos, podemos concluir que los trabajos de biólogos, antropólogos y sociólogos —aunque no todos ellos estarían dispuestos a admitirlo— indican que gran parte de nuestra conducta está "determinada" por lo que sucedió a nuestros antepasados, más especialmente a nuestros antepasados humanos y antropoides en el aproximadamente millón de años que precedió inmediatamente al comienzo de la historia escrita, hace sólo aproximadamente cinco mil años. El aspecto biológico es claro de verdad: no ha habido cambio alguno de importancia en los tiempos históricos. Ni en los subgrupos que el etnólogo estudia ha cambiado significativamente en esos tiempos el grado de mezcla de las diferentes "razas" dentro del Occidente. Las últimas décadas en particular han sometido a algunos ejemplares de Homo sapiens a ambientes materiales totalmente sin precedentes. Basta que mencionemos el avión y las posibilidades del vuelo por el espacio exterior.

Pero estas cosas deben quedar para el capítulo final, cuando afrontemos las difíciles cuestiones de si nuestro equipo humano total es lo bastante bueno para encarar lo que la ciencia y la tecnología han hecho de nosotros y para nosotros. Aquí es suficiente que señalemos que, de muchas maneras que no acertamos a comprender del todo, nuestro distante pasado puede ser muy bien lo más importante en nuestras vidas. Todos éramos nómadas hace diez mil años y nuestros antepasados celtas y germanos eran nómadas en fechas todavía mucho más recientes. *Es manifiesto* que los hombres efectuaron la transición de la vida de caza y recolección de alimentos a las duras tareas de la agricultura, a la disciplinada vida social y política de la aldea y la ciudad, al simple *quedarse quieto* que impuso a las masas la llamada "revolución neolítica". Tal vez las supervivencias de los antiguos días nómadas han tenido que ver algo con las recurrentes fases de "primitivismo" cultural en Occidente, la última de las cuales, el culto del siglo XVIII a la Naturaleza y al Noble Salvaje, no se ha extinguido del todo todavía. Tal vez el nómada del 20.000 a. de

C. representó un papel en ese tan moderno milagro: la colonización del Oeste norteamericano.

Un tema más, muy amplio, nos indicará la vastedad y la dificultad de estos problemas. La familia humana es una institución antigua y universal. La hallamos en los comienzos de la historia de todas las sociedades y, aunque la prehistoria puede decirnos poco de la familia en nuestra Edad de Piedra occidental, es inconcebible que en esa edad la familia no existiera. Buena parte de la conducta humana está ligada a la familia: lo sexual, la crianza de los hijos, la actividad económica, el derecho y muchas cosas más. Los antropólogos, que nos han enseñado tanto, nos han dicho que la familia monógama cristiana en su forma victoriana del siglo XIX no es la única forma afortunada de la familia y han quebrantado, tal vez a veces sin proponérselo, la creencia de que esta familia occidental del siglo XIX es la mejor forma de la familia, la cumbre de la evolución moral. Ahora bien, a mediados del siglo XX, los profetas de la perdición señalan que la familia se está desintegrando, que en los Estados Unidos se ha desintegrado ya [7]. El historiador de moral, de hecho el historiador *tout court*, puede aducir que cientos de siglos de la familia —no totalmente ajustada, se admite, a la tradición victoriana— hacen sumamente improbable que la familia desaparezca en nuestro tiempo o siquiera que cambie mucho. Pero no puede ir mucho más lejos. Puede señalar que, a través de las edades, la biología e importantes fases de la cultura se han combinado para colocar a las mujeres en cierta posición de "inferioridad" respecto a los hombres en Occidente; puede dar unos pasos más e indicar que la resistencia que algunos hombres oponen todavía a la completa igualdad entre los sexos es probablemente una reminiscencia del distante pasado. Y otro tanto puede decirse de muchas de nuestras actitudes en asuntos sexuales, como el incesto, por ejemplo, o menos escandalosas formas de anormalidad sexual; se remontan a los comienzos de nuestra existencia y presumiblemente todavía más allá, aunque en modo alguno como constantes en forma e intensidad.

Tomemos otro ejemplo menos serio: muchos de nosotros sentimos un placer especial frente a una chimenea o una fogata en el campo. En realidad, ha sido un recurso literario favorito referir este placer, retrocediendo a través de las edades, a nuestros distantes antepasados que descansaban al calor y la seguridad de pequeña lumbre encendida en la cueva. Indudablemente, las simples explicaciones utilitarias parecen en este caso insuficientes. Las modernas casas norteamericanas tienen una buena calefacción sin necesidad de chimeneas. Tampoco el móvil del esnobismo, un móvil perfectamente "racional",

[7] Estoy exagerando, pero no mucho. Como ejemplo de un profeta así, léase a P. A. Sorokin, *The American Sex Revolution*, Boston, Porter Sargent, 1956.

parece suficiente por sí mismo, porque el usual desarrollo del esnobismo en cosas así en los Estados Unidos es en dirección de enorgullecerse por lo más nuevo posible. Sin embargo, la casa sin chimenea no ha echado raíces.

La dificultad en este y otros casos estriba en dar una explicación satisfactoria de cómo estas actitudes fueron transmitidas a través de miles de años. Nuestro curso de segunda enseñanza en ciencia general nos expone con claridad la genética de los guisantes y hasta de los ojos azules en los seres humanos. Pero cuesta creer que haya un gene que encierra el amor a las chimeneas o siquiera el horror al incesto. Desde luego, estos genes determinados no han sido encontrados todavía. Pero el concepto de herencia *cultural* sigue siendo vago, de una vaguedad que queda bien de manifiesto cuando tratamos de usar de un modo realista una expresión como "genética cultural". Hay algunas pistas, como "imitación inconsciente", la feliz expresión de Walter Bagehot. En el más amplio sentido, es indudable que la generación adulta "transmite" actitudes a la generación más joven, que el joven llega a la edad adulta "condicionado" por estas actitudes y luego le resulta difícil cambiar. Pero algunas veces cambia, pues de otro modo no habría historia.

Como siempre, hay un espinoso problema metafísico en el fondo de todo esto: la permanencia frente al cambio. Como de costumbre, el occidental del siglo XX tiene que instalarse en ambos lados con toda la comodidad que le resulte posible. "Algo" cambia, pero "algo" es *relativamente* permanente [8]. Debemos señalar la forma particular que el problema adopta en este caso, ya que una de las grandes y no solucionadas cuestiones de la moral en nuestros tiempos es determinar en qué medida y con qué rapidez son posibles los *cambios* en la *conducta* de los hombres. Por ejemplo, en su conducta como miembros de los existentes grupos "soberanos" conocidos como naciones-estados. El problema presenta muchas facetas, pero una importante incluye el grado en que todos somos prisioneros de nuestro pasado. Si la inclinación a hacer ciertas cosas ha sido creada en nosotros, digámoslo así, por miles de años de vida social humana, la presunción normal es que continuaremos haciéndolas o tratando de hacerlas. A mediados del siglo XVIII, el occidental de la Ilustración creía muy firmemente que no existía esa inclinación históricamente determinada o, *por lo menos, que no existía hacia lo que él consideraba malo,* en los seres humanos, como individuos o como grupos.

[8] Debo a mi amigo Albert Léon Guérard el muy oportuno cuento del candidato a doctor que, al defender su tesis, fue empujado a una posición cada vez más intransigente. Uno de sus atormentadores comentó: "Veo, señor Fulano, que *es* usted un absolutista. ¿No es así?" Y esta vez el candidato se apuntó el tanto diciendo: "Supongo que sí, señor, relativamente".

A mediados del siglo XX, una creencia así apenas es defendible en ningún lugar de Occidente.

Si los dos últimos siglos de esfuerzos en el campo de las ciencias sociales no nos han dicho qué parte —si es que la hay— de nuestra moral debemos a nuestros antepasados prehistóricos, han logrado por lo menos en su conjunto hacer muy patente que quienes trazan planes para la reforma de los hombres y sus instituciones no deben desdeñar la historia y la prehistoria humanas, ya que sólo por medio de la historia y la prehistoria pueden saber con qué clase de materiales —para usar una palabra deliberadamente provocativa— están trabajando. Tal vez comprendan así que estos materiales son muy limitados, como, para decirlo así, fibras "naturales"; no existen los equivalentes humanos de las fibras sintéticas "milagrosas". Además, estos dos siglos de trabajos en las ciencias sociales —en su más amplio sentido, con inclusión de la obra de eruditos, novelistas, filósofos y cuantos se interesan en la conducta humana— han puesto de manifiesto que esta conducta ha sido desde hace tiempo muy diversa. Los hombres primitivos y las sociedades primitivas estudiados en los tiempos modernos han resultado muy poco sencillos, sin que se ajusten a ningún modelo, y todo indica que tampoco fueron sencillos nuestros antepasados prehistóricos occidentales. En especial, la busca de algunas formas originales de personalidad humana y de sociedad humana que pudieran utilizarse en una buena propaganda práctica y en trazar planes para nuestra propia sociedad no ha dado virtualmente frutos. A través de los milenios y por todo el planeta, ha habido sociedades comunistas y sociedades basadas en la propiedad privada, variaciones complejas y realmente asombrosas en los sistemas de parentesco y matrimonio, definiciones del grupo propio y de los extraños muy diversas, sociedades pacíficas y sociedades belicosas y hasta sociedades distintas de la nuestra occidental posmedieval en las que el triunfo económico individual era digno de estima. El famoso resumen de Herbert Spencer de la evolución de la sociedad humana "de la homogeneidad a la heterogeneidad", de lo simple a lo complejo, tiene que ser enmendado mediante su adaptación a esa fórmula tan inevitable en las ciencias, tan repugnantes para nosotros como seres humanos, herederos de esa desconcertada y desconcertante evolución cultural: con respecto a A, sí; con respecto a B, no. El automóvil es más complejo que el coche de caballos. La división del trabajo en la sociedad occidental moderna es más compleja de lo que fue en la Edad de Piedra. Pero, gramaticalmente por lo menos, nuestros modernos lenguajes occidentales son mucho más sencillos que los anteriores y nuestro sistema de parentesco es la sencillez misma comparado con los de muchos "primitivos". Respecto al todavía poco conocido funcionamiento de lo que llamamos memoria, es probable que el sistema nervioso central de nuestros antepasados primitivos

fuera más complejo que el nuestro; tenía que serlo, pues la mente del hombre era entonces su única biblioteca de consulta [9].

En suma, lo que nosotros, los seres humanos, somos y hemos sido, la "naturaleza humana" que veremos en breve que fue sistematizada primeramente como un concepto maestro por los griegos posteriores, no es universal y rápidamente maleable. Pero es extraordinariamente diversa y compleja. Tenemos que rechazar la metáfora que indica que los planificadores o "ingenieros culturales" pueden hacer con este material humano nada que se parezca a lo que el botánico hace con sus plantas o el químico orgánico con las suyas [10]. Pero también tenemos que rechazar la metáfora que indica que este material humano es simplemente *una cosa*, inmutable... aunque algo corruptible. Valdría tanto, a mi juicio, que el historiador de moral occidental pudiera arriesgarse a concluir antes inclusive de haber comenzado su relato.

II

El relato puede comenzar muy propiamente con los antiguos egipcios, aun cuando no podamos aceptar el aserto de Breasted de que fueron los primeros en conocer lo que llamamos "conciencia". En particular, gracias a los notables trabajos de varias generaciones de egiptólogos, podemos saber en relación con este pueblo muchas cosas sobre una parte de la vida humana que es de importancia extrema para el historiador de moral: sus creencias y prácticas religiosas. En relación con pueblos anteriores, como los magdalenienses que hicieron sus famosas pinturas rupestres hace unos diez mil años, sólo podemos formular conjeturas sobre su religión. Las pinturas de bisontes, venados y manos humanas extendidas, a veces con la falta de un dedo,

[9] No quiero que se entienda que estoy indicando en el párrafo de arriba que nuestros propios contemporáneos han abandonado todo concepto de una "evolución cultural" de la humanidad, o de la humanidad occidental, o siquiera que, entre esos conceptos, de evolución, han abandonado del todo la noción básica de unas fases del proceso primitivas, tempranas e "inferiores" y otras civilizadas, subsecuentes y "superiores". Tampoco quiero dar a entender, en el otro extremo, que los contemporáneos de Herbert Spencer estaban totalmente de acuerdo con él en estos asuntos. Pero el campo de nuestras teorías contemporáneas sobre esa evolución cultural es realmente muy vasto, desde la marxista hasta las de Toynbee y Sorokin; y las más moderadas, como la del antropólogo A. L. Kroeber y la del historiador y sociólogo de religión Christopher Dawson, distan mucho de los conceptos evolutivos unilineales de la época victoriana. Y en cuanto a los mismos victorianos, aunque algunos de ellos rechazaban toda noción de evolución, tanto biológica como cultural, quienes aceptaban estas nociones no estaban muy separados —no más, podríamos decir, de lo que lo estaban Comte, Buckle y Spencer— en su creencia en una evolución "científica" unilinear.

[10] Tenemos que rechazar esta metáfora hasta cuando adquiera el tamaño de un libro, como en *Walden Two*, de B. F. Skinner, Nueva York, MacMillan, 1948.

que se encuentran en las paredes de las cuevas, difícilmente pueden ser tan sólo los equivalentes de nuestras propias artes decorativas o representativas. Los animales solían ser pintados allí probablemente para que los cazadores pudieran así, del modo que fuere, cobrar animales de verdad en la caza; probablemente no fueron animales dioses o animales totem, aunque no es inconcebible que lo hubieran sido. Los arqueólogos han encontrado también como correspondientes a estos tempranos tiempos figuritas femeninas esculpidas con nalgas y pechos muy exagerados; la deducción es manifiesta: tienen algo que ver con un culto de la fecundidad. En cuanto a las manos mutiladas, sugieren una posible forma de sacrificio ritual, tal vez inclusive la sustitución de un anterior sacrificio total por un dedo. Pero, aun con la ayuda de comparaciones con pueblos primitivos conocidos, la interpretación de estos materiales arqueológicos está lejos de ser una teología o sociología de religión y nos dice muy poco sobre ética.

En relación con los egipcios, sin embargo, tenemos luego una parte importante de todas estas cosas. Debemos por tanto detenernos un momento y examinar el muy espinoso problema de lo que entendemos por religión y de lo que la religión tiene que ver con la moral. El problema es espinoso para nosotros en gran parte a causa de que muchos occidentales cultos consideran actualmente que no tienen religión, pero tienen moral, y de que la separación de religión y moral es una parte natural y normal de la vida occidental. Hablando históricamente, esto sencillamente no es así; la religión y la moral han guardado una relación íntima, aunque tiene poco sentido decir que cualquiera de ellas es la "causa" de la otra. Es también espinoso porque para el fiel judío, cristiano o mahometano lo que cree sobre Dios y los modos de Dios con el hombre no puede ser totalmente explicado con un planteamiento histórico-naturalista; hasta una expresión como "sociología de religión" ha de tener, dados los orígenes seculares del estudio de la sociología, ciertos acentos desagradables para el fiel de una religión revelada. Los monoteísmos occidentales reservan un lugar para la historia y, por consiguiente, para la incertidumbre y la duda; pero están obligados a colocar a Dios y la obra de Dios, con carácter *último*, fuera de la historia y por encima de toda duda. Por último, cualquier clase de creencia religiosa, incluidas con máxima rotundidad nuestras propias religiones seculares, como el nacionalismo, el marxismo y las diversas creencias positivistas y racionalistas que dimanan en su mayor parte de la Ilustración del siglo XVIII, procura a nuestros juicios sobre todas las formas de religión una inevitable parcialidad emocional.

Hay dos distinciones íntimamente relacionadas entre sí que, formuladas comúnmente por los dedicados al estudio de la religión comparada, permiten orientarnos en el intento de precisar las compleji-

dades de la religión y la moral primitivas. En primer lugar, está la distinción entre el concepto *contractual* que tiene el creyente de sus relaciones con su dios o sus dioses y el concepto de *adorador dependiente* respecto a estas mismas relaciones. El primero queda bien resumido en la expresión latina *do ut des*: te doy para que des. Según esta idea, el creyente cumplía con ciertos requisitos rituales que su fe le decía que su dios reclamaba y, a cambio de ello, el dios hacía lo que el creyente deseaba que se hiciera; la relación no era muy distinta de la que existe entre comprador y vendedor, con un contrato implícito. La segunda puede ser resumida en una expresión como "acto de contrición". El creyente ama, teme y siente un reverente respeto por un Ser al que ni soñaría acercarse en la actitud de un hombre que trata de concluir un contrato. En segundo término, existe la distinción afín entre magia y religión o "verdadera" religión. En la magia, el mago pretende poseer un conocimiento especial del comportamiento de los dioses o de la naturaleza y estar así en condiciones de obtener resultados; es un *manipulador*. En la religión, el sacerdote es una criatura de los dioses, a lo sumo un intermediario especialmente situado entre el creyente y los dioses, pero dependiente de los dioses de un modo absoluto; es, como el laico, del que apenas se distingue en muchas religiones, un *adorador*.

Ahora bien, estas distinciones son realmente útiles; hasta quien se considera libre de influencias religiosas occidentales tiene que admitir que la actitud del adorador devoto es moralmente superior a la del profesional egoísta del contrato o la magia. Pero, al aplicar estas distinciones al material de la historia, se abre claramente una brecha entre lo real y lo ideal. En esta tierra, la misma vida cristiana ha revelado diversas mezclas de todas estas actitudes. La conocida oposición cristiana de fe y obras es en el fondo una forma de la primera oposición señalada arriba. La pura fe es pura adoración; las puras obras se acercan mucho sin duda al puro contrato. Por otra parte, el cristianismo histórico nunca ha representado para la masa de creyentes ni la práctica de la pura fe ni la de las puras obras. Pero cabe muy bien conjeturar que tampoco la práctica de los anteriores politeísmos supuso un puro *do ut des*. Ante todo, el historiador se ve ante la dificultad de averiguar las actitudes en asuntos de esta clase del hombre de la calle, corriente, del común. El santo, el alma noble, es en la historia algo tan aparte por lo menos como el malvado, el villano. El bueno, que en lo abstracto o hasta en el nivel medio de la humanidad es tal vez menos interesante que el malo, es realmente conspicuo en sus formas excepcionales y heroicas. Ikhnatón, el faraón que intentó al parecer depurar al politeísmo egipcio de sus más toscos elementos, sobresale como un noble idealista. Pero, en relación con el creyente egipcio ordinario, nos inclinamos a presumir que la estructura formal de su religión, los diversos dioses, los sacrificios y

todo el ritual constituyen un índice de su verdadero estado de espíritu. Todos estos factores tienden de un modo abrumador hacia las creencias politeístas y mágicas.

He aquí, por ejemplo, a una madre egipcia protegiendo a su hijo de los poderes de las tinieblas.

Huye, tú que entras en la oscuridad, con sigilo...
¿Vienes a besar a este niño? No lo besarás.
¿Vienes a calmarlo? No permitiré que lo calmes.
¿Vienes a hacerle algún daño? No permitiré que le hagas daño alguno.
¿Vienes a llevártelo? No permitiré que lo apartes de mí.

Lo he protegido contra ti por medio de la hierba *Efet*, que hace daño; de cebollas, que te perjudican; de miel, que es dulce para los hombres (vivos) y amarga para los que están más allá (los muertos); de lo malo (las partes malas) del pez *Ebdu*; de la quijada del *meret*; del espinazo de la perca [11].

La segunda parte de esta invocación es evidentemente mágica y de tono muy poco elevado. Consignemos otra supervivencia de los largos siglos de Egipto.

CREACIÓN DEL HOMBRE

Creador del germen en la mujer,
Que haces de las semillas hombres,
Que haces vivir al hijo en el cuerpo de su madre,
Calmándolo para que no llore,
Cuidándolo hasta en las entrañas,
¡Dador de aliento para que viva cuanto él haga!
Cuando desciende del cuerpo (de su madre) el día del nacimiento,
Tú le abres la boca,
Tú atiendes a sus necesidades [12].

Este pasaje de un himno al dios-sol Atón, al que el faraón Ikhnatón quiso, en el siglo XIV antes de nuestra era, convertir en el centro de una religión monoteísta universalista, es expresión, con la misma claridad, de un culto muy elevado. Breasted cita este y otros pasajes en medio de pasajes semejantes del Salmo 104 del Antiguo Testamento, recurso tal vez indebidamente ayudado por la elevación del ánimo que produce automáticamente en el lector en inglés cuanto se acerque al estilo de la versión del rey Jacobo, pero la comparación

[11] Citado por Breasted, en *Dawn of Conscience*, p. 248. Los capítulos 13 y 14 de este libro ofrecen muchos ejemplos de fórmulas mágicas.
[12] Breasted, *Dawn of Conscience*, p. 283.

sigue siendo lícita, no un mero truco. La magia y la religión se ven aquí frente a frente; no son la misma cosa.

Y sin embargo debe decirse algo más. En moral, como en gusto, la radical separación de lo elevado y lo bajo tiene que parecer al observador que trate él mismo de despojarse de moral o de gusto que oculta a veces una serie de emociones básicas que sienten tanto el que practica lo primero como el que practica lo segundo. La madre egipcia no estaba únicamente murmurando un hechizo; estaba también cantando una canción de cuna. Toda la primera parte de su canción hubiera podido ser cantada por cualquier madre de Occidente en cualquier época desde entonces. Hay en esa canción amor maternal, preocupación maternal por el desamparo de la criatura, miedo maternal a lo desconocido. Son todas ellas emociones que, expresadas más dignamente, aceptaríamos como humanamente deseables; apenas ayer, por lo menos, el psicólogo de niños hubiera dicho que la existencia y la fuerza de tales emociones en la madre, aun acompañadas por el uso de la magia, eran mucho mejor para la criatura que la ausencia o la debilidad de las mismas, aunque esto fuera acompañado por la mejor ayuda exterior que nuestra tecnología médica moderna pueda proporcionar y por las mejores intenciones maternas.

Además, tenemos que señalar aquí lo que parece ser un hecho de la conducta humana, por mucho que se opongan al reconocimiento de este hecho muchos y muy admirables partidarios de lo mejor que hay en la vida del hombre. Las palabras, los gestos y los ritos de todas clases, una vez firmemente arraigados como costumbre pierden ese significado inmediato que la mente que los observa por primera vez encuentra en ellos. El ejemplo más sencillo nos lo proporcionan las blasfemias de la vida cristiana cotidiana, que no son en modo alguno blasfemias, sino meramente protestas o quejas enfáticas cuando se siente cualquier emoción y muchas veces simples sonidos obsesivamente repetidos. La madre egipcia, según es de imaginar, ni pensaba siquiera en hacer el brebaje de brujas al que su canto se refería y, casi con certidumbre, su estado de ánimo era de esos que inclusive al intelectual moderno cuesta aparentemente reconocer, un estado de ánimo de serena e irreflexiva aceptación de la rutina, del hábito, de un condicionamiento casi de sentido pavloviano.

Finalmente, con objeto de deducir lo que podamos de estos dos pasajes en agudo contraste, hay que señalar que existe en el himno a Atón un toque de eso que se llama retórica. Es, sí, una noble retórica, pero no limpia las narices de un niño. El que el lector siga adelante e infiera que Ikhnatón y los cortesanos y sacerdotes que le ayudaron en su intento de purificar la religión egipcia no fueron tal vez tan buenos padres como nuestra madre del hechizo depende un poco de la cantidad de Rousseau que haya en él. Todo el movimiento en favor de Atón, del que no sabemos nada que se parezca a los detalles

que conocemos de la mayoría de los movimientos cristianos de reforma, fue tal vez básicamente político, un esfuerzo para centralizar y unificar un estado y una sociedad que tendían frecuentemente a desintegrarse. Cabe también ver en Ikhnatón mismo un temprano ejemplo de un tipo moral con el que tropezaremos bastante a menudo en estas páginas, al idealista de los más altos módulos éticos, al intelectual demasiado puro para este áspero mundo de negocios, al mártir, ya que sus reformas fracasaron lastimosamente; pero, al mismo tiempo, también a un hombre no carente en modo alguno de voluntad de poder y del afán de ser admirado, capaz, con objeto de alcanzar sus fines, de actos que a los de fuera parecen inmorales. Pero, repitámoslo, no sabemos realmente de él lo suficiente para juzgarlo. Yo me sospecho que fue un "idealista sin principios" [13].

La más firme huella que los antiguos egipcios han dejado en la historia de la cultura es su extraordinario sentido —tentado por la jerga, digo obsesión— de una vida después de la muerte. Es muy corriente en toda clase de culturas una u otra creencia en la supervivencia de algo del individuo después de la evidente muerte del cuerpo que el sentido común conoce; hasta el menos condescendiente de los antropólogos tiene que relacionar esta creencia con nociones relativamente parecidas sobre fantasmas y entes parecidos y con los simples deseos humanos de no morirse. Pero relacionar todo esto con la conducta del muerto en su vida sobre la tierra dista de ser universal. Entre los egipcios, el concepto de un enjuiciamiento divino que sopesa el bien y el mal de la carrera del hombre y asigna recompensa o castigo después de la muerte se manifiesta ya claramente en fecha tan remota como el tercer milenio antes de Cristo. Para las clases superiores por lo menos, hubo formas rituales muy complejas que suponían este principio de enjuiciamiento moral, así como los conocidos esfuerzos para asegurar en las sepulturas una existencia física de los muertos tan parecida a la terrenal como fuera posible. El siguiente pasaje del Libro de los Muertos tiene toques de tribunal terrenal que no concuerdan ciertamente con la más pura tradición cristiana en estos asuntos, así como un toque de orgullo que es ofensivo para la tradición que tanto judíos como cristianos elaboraron. De hecho, obsérvese que el judío hace en el Yom Kippur exactamente lo contrario: recita sus pecados. Otro tanto hace el cristiano en la confesión. Sin embargo, el código moral tiene indudablemente más de lo occidental, si no de lo universalmente humano, de lo que la psicología específicamente religiosa del sacramento mismo mostraría.

Salve, gran dios, señor de la Verdad. He venido a ti, mi señor, traído (hasta aquí) por el deseo de contemplar tu belleza. Conozco tu nombre. Conozco los nombres de los cuarenta y dos dioses que están contigo en

[13] Debo esta útil y penetrante expresión al extinto A. Lawrence Lowell.

la Sala de la Verdad, que se alimentan de los malhechores y beben su sangre, en ese día de la rendición de cuentas ante Wennofer (Osiris). Escucha, vengo a ti, traigo ante ti la rectitud y expulso para ti el pecado. No he cometido pecado contra el prójimo... No he hecho que el mal reemplace a la verdad. No conozco el mal. Nunca hice nada malo... No he hecho nada que el dios abomine. No denuncié al criado ante su amo. No permití que nadie tuviera hambre. No hice que nadie llorara. No maté a nadie ni ordené a nadie que matara. No causé la miseria de nadie. No reduje los alimentos de los templos. No disminuí las ofrendas a los dioses. No me llevé las ofrendas de alimentos para los muertos. No cometí adulterio. No incurrí en contaminación en el puro recinto del dios ciudad. No reduje la medida del grano. No disminuí el palmo. No disminuí la medida de la tierra. No cargué el peso de la balanza. No desvié el índice de los platillos. No tomé leche de la boca del niño. No expulsé al ganado de sus pastos. No cacé las aves de los dioses. No pesqué los peces de sus estanques. No retuve el agua en su tiempo. No puse diques al agua que fluía [14].

Por lo demás, cabe hallar en los fragmentos de escritos egipcios que han llegado hasta nosotros una serie de actitudes morales sorprendentemente representativa, por lo menos según se reflejan en los escritos de los moralistas. *Las máximas de Ptahhotep* son consideradas la obra de un alto funcionario del siglo XXVII a. de C. No hace falta ninguna imaginación histórica para confundir a Ptahhotep con Polonio, especialmente porque las máximas son consejos al hijo. He aquí un ejemplo que me parece bueno:

Si has llegado a grande después de ser chico y obtenido posesiones después de verte en la necesidad... no dejes de recordar lo que antes fuiste. No te jactes de tus riquezas, que han llegado a ti como un don de los dioses. No eres más grande que otro como tú a quien haya sucedido lo mismo.

No seas avaricioso en una división ni (siquiera) codicioso con tus (propios) bienes. No te muestres avaricioso con los tuyos. El bueno tiene más atractivo que el fuerte.

Sigue tu deseo (literalmente "tu corazón") mientras vivas. No hagas más de lo que te digan que hagas. No acortes el tiempo de seguir tu deseo. Es una abominación inmiscuirse en el tiempo a eso dedicado. No tengas en el día cuidados que excedan del mantenimiento de tu casa.

[14] Breasted, *Dawn of Conscience*, pp. 255-256. Las últimas frases se refieren a maniobras con las normas para el uso del agua de riego, unas maniobras tan mal vistas actualmente en Arizona como hace miles de años en Egipto.

Cuando te lleguen posesiones, sigue el deseo, porque las posesiones no son completas cuando él (el dueño) se ve acosado.

Si atiendes a cuanto te he dicho, toda tu manera de ser estará de acuerdo con tus antepasados. Su riqueza es la virtud que hay en todo ello; el recuerdo de todo ello no desaparecerá de las bocas de los hombres, porque son máximas meritorias [15].

Tampoco faltó en Egipto otra actitud moral, mucho más apreciada en Occidente, por lo menos en su literatura, que los admirables lugares comunes de Polonio. Para algunos egipcios antiguos, exactamente como para James Russell Lowell, la razón estaba siempre en el patíbulo, la sinrazón en el trono. También en este caso basta un solo ejemplo:

LA CORRUPCIÓN DEL HOMBRE

¿A quién hablo hoy?
Los hermanos son malos,
Los amigos no sienten amor.

¿A quién hablo hoy?
Los corazones son rapaces,
Todos se apoderan de los bienes del vecino.

¿A quién hablo hoy?
El bueno perece,
El audaz va a todas partes.

. . . .
¿A quién hablo hoy?
El robo es hábito,
Todos se apoderan de los bienes del vecino.
. . . .
¿A quién hablo hoy?
No hay ya virtud,
El país ha sido entregado a los inicuos.

Ocurren hoy calamidades y las aflicciones de mañana no han pasado todavía. Todos los hombres guardan silencio al respecto, (aunque) todo el país padece una gran perturbación. Nadie está libre de la maldad; todos los hombres la practican por igual. Los corazones están afligidos. Quien da la orden es como quien la recibe: los corazones de ambos están contentos. Los hombres se despiertan a esto cada mañana, (pero) los corazones no pueden expulsarlo.

[15] Breasted, *Dawn of Conscience*, pp. 132-137.

El estilo de ayer es en esto como hoy... No hay nadie tan sensato que lo perciba ni tan enfadado que hable. Es larga y pesada mi enfermedad. *El pobre no tiene fuerza para librarse de quien es más poderoso que él.* Es penoso guardar silencio sobre las cosas que se oyen, (pero) duele contestar al ignorante... [16]

El último de los pasajes, atribuido a un sacerdote de Heliópolis durante las dificultades del período de crisis llamado con frecuencia "edad feudal" (segundo milenio a. de C.), revela claramente a un moralista en medio de un "tiempo de perturbación". El sacerdote de Heliópolis se angustia y se queja sin duda, pero sus lamentaciones son en cierto modo más dignas que las del autor de "La corrupción del hombre". Por de pronto, el sacerdote se muestra perplejo y parece pensar; el autor de "La corrupción del hombre" se limita a desahogarse.

Apenas es posible llegar a mucho en relación con el ideal moral de los egipcios. Su historia es larga y la investigación ha demostrado que no es en modo alguno de una congelada uniformidad. Verdad es que hay un período temprano de desarrollo y consolidación, un período relativamente largo, caracterizado por cumbres y valles de gran inventiva artística y literaria, y luego doce siglos finales que parecen un compás de espera. En función básicamente de teoría ética, hay un definido desarrollo desde las tempranas relaciones contractuales con dioses de la naturaleza que obtienen una ciega obediencia de los hombres hasta las relaciones morales con dioses que aprueban la virtud y condenan el vicio en sus adoradores y luego desde aquí hasta el culto monoteísta de Atón y la afectada literatura moralista que acabamos de citar. Pero hay también en el último milenio o cosa así una clara recaída en la magia y el conformismo, una pérdida de lozanía y originalidad. Pero incluso en el apogeo de esta cultura no podemos presentar, deducida de las fuentes disponibles, una figura egipcia equivalente al profeta hebreo, el bello y bueno griego y el caballero europeo.

Cabe, sin embargo, discernir algunas fases de lo que podría llamarse el carácter nacional, fases que no dejan de tener su importancia para el historiador de moral. Con todos sus pujos y ansias de otro mundo —su arte monumental, su preocupación por los misterios de la muerte, las indicaciones de que no aceptaban las cosas que nosotros, los occidentales, creemos saber y aceptamos tan sin resistencias a nuestros sentidos y nuestra ciencia—, los egipcios nos dejaron constancias en las que hay un fuerte elemento de lo que tiene que ser llamado "realismo", el realismo que cree constituirse en un espejo de la naturaleza. En escultura, figuras como la del escriba son

[16] Breasted, *Dawn of Conscience*, pp. 172-179.

conocidas; el personaje se muestra enfrascado en su trabajo, capaz, tranquilo [17]. Y en ética siempre podemos evocar la figura del Ptahhotep de las máximas, unas máximas mucho más parecidas a las de Franklin que las de Vauvenargues o La Rochefoucauld. Además, aunque tuvieron algunos breves períodos de expansión imperialista, aunque fueron una "gran potencia" en el más temprano sistema de equilibrio del poder que hubo en Occidente, los egipcios no se destacaron en la guerra. No fueron en modo alguno un pueblo militar. Desde luego, un vasto valle caluroso y fértil no engendra guerreros; no hay inconveniente en hacer esta concesión a la interpretación "materialista" de la historia. La expansión de Egipto fue impulsada por invasores de países más rigurosos que, aunque instalados en tierra egipcia, recordaban su pasado. Pero téngase en cuenta que, en este mundo, lo material siempre acaba traduciéndose en lo espiritual o, por lo menos, en lo habitual. El militarista de larga data y buena fortuna no es un realista, no acepta este mundo ni a los seres humanos, sino que es debelador del firmamento capaz de levantarnos en vilo. Una casta militar es tan poco natural, inclusive en Occidente, que necesita para mantenerse, como veremos, una educación y un condicionamiento especiales, ideales morales de una clase especial.

Los egipcios fueron también talentosos inventores y hombres muy hábiles en las artes prácticas, características que los norteamericanos indentificaremos en seguida como propias de un pueblo realista. Los griegos, por lo que sabemos de Herodoto y otros, si bien se mostraron perplejos ante los aspectos misteriosos de lo que juzgaban una sociedad saturada de sacerdotes, quedaron muy impresionados por el aspecto práctico de la vida egipcia, por lo que nosotros llamaríamos el *know-how* egipcio, la técnica de los egipcios. Además, estas capacidades se basaban en su conjunto más en la empírica tradición de los artesanos que en nada parecido a la especulación científica. La astronomía y la matemática deben más a los babilonios que a los egipcios; estos últimos fueron buenos en medicina, un arte que casa muy bien con la aceptación de este mundo y la poca disposición a abandonarlo en pos de otro. Si tenemos en cuenta cuanto precede, podríamos decir, pues, que se halla en el antiguo Egipto una actitud moral, un tipo moral que es muy característico de Occidente, aunque no haya tal vez establecido la tónica moral en parte alguna. Este tipo es el decididamente poco heroico, ni siquiera atlético, poco imaginativo, nunca desesperado y muy práctico hombre de sentido común. No es enteramente un Sancho Panza (aunque Cervantes se le ha acercado mucho) ni el Pobre Richard (aunque el mismo Franklin tiene toques de él); el M. Jourdain de Molière se distancia tanto de él como

[17] Véase, por ejemplo, la lámina 66 en *The Art of Ancient Egypt*, Viena, Phaidon Press, 1936, o Elie Faure, *Ancient Art*, Nueva York, Garden City Publishing Co., 1937, p. 33.

el Babbitt de Sinclair Lewis. En realidad, los hombres de letras no son muy afortunados al examinar y describir a un ser que difiere tanto de ellos; los artistas lo hacen a veces mejor. Echemos otra mirada al escriba egipcio de hace cuatro mil años.

III

Apenas es necesario dedicar aquí mucha atención a la antigua Mesopotamia. Para el historiador general, el historiador de cultura, hay muchas cosas de gran importancia en las constancias que la región nos ha dejado. El historiador de moral occidental puede contentarse con señalar que los mitos de la creación de los caldeos fueron incorporados a la cosmogonía hebrea, aunque, si le importa ante todo nuestro mundo moderno, tendrá todavía más interés en subrayar el júbilo con que los adversarios racionalistas del cristianismo se lanzaron en el siglo XIX sobre las pruebas de que Dios no había comenzado su obra de creación con los judíos. Señalará que, en el Código de Hammurabi (hacia el 1800 a. de C.), tenemos un muy temprano y completo código de leyes que, para el moralista, muestra la violencia y la crueldad de los castigos que cabía esperar, pero que también revela claramente el intento del legislador de reconocer grados de culpa, una distinción que supone el reconocimiento práctico de los hombres como seres morales independientes, responsables de sus actos, precisamente la clase de reconocimiento de la que fueron incapaces los niños de Piaget.

Hay dos pueblos que, en la larga y compleja historia del sistema estatal mesopotámico, se destacan con el relieve que interesa al historiador de moral.

Los asirios, que desde el linde del gran valle de Mesopotamia llegaron a dominarlo en una brusca ascensión en el siglo VIII a. de C., son conocidos como militaristas. Todo indica que merecieron su reputación histórica. Su arte es muy masculino, taurino y leonesco. Su literatura llegada hasta nosotros imita en su mayor parte a la de Babilonia, porque, si bien los soldados vencedores admiran a veces la literatura, es poco frecuente que la creen. Hay inscripciones dejadas por héroes conquistadores en las que uno de los rasgos característicos de la casta militar se destaca con una exageración casi caricaturesca: su amor a la jactancia por medio de la hipérbole, tan diferente de la jactancia del intelectual por medio del litotes.

Pero no sabemos de estos guerreros lo que el historiador de moral más necesita saber: cómo eran llevados por la educación a la dura tarea del heroísmo profesional. Sería interesante saber cómo era el equivalente asirio de la escuela de cadetes de los *Junkers* prusianos —tuve que hacer este equivalente—, pero lo cierto es que no tene-

mos de esta gente ni siquiera la información que poseemos sobre la educación de los guerreros griegos que se apoderaron de Troya. Tal vez los asirios no supieron desarrollar la educación militar; en todo caso, su imperio fue breve y cayó ante un resurgimiento de los babilonios por ellos conquistados, lo cual es tal vez una prueba de que los babilonios no estaban tan corrompidos como los profetas judíos nos lo hacen ver. He aquí dos muestras de supervivencias asirias:

En aquel tiempo, recibí el tributo del país de Isala: vacunos, ovinos y vino. Crucé el monte de Kashiari y fui a Kinabu; me acerqué a la ciudad fortificada de Hulai. Con las masas de mis soldados y mi furiosa embestida, me lancé al asalto y tomé la ciudad; pasé a cuchillo a 600 de sus guerreros; quemé vivos a 3.000 cautivos; ni a uno solo dejé para que sirviera de rehén. A Hulai, su gobernador, lo capturé vivo. Con sus cadáveres formé columnas; a sus jóvenes y doncellas quemé en la pira. A Hulai, su gobernador, lo desollé. Extendí su piel en la muralla de la ciudad de Damdamusa; a la ciudad, la destruí, la devasté, la arrasé con el fuego [18].

Y ahora, por orden de los grandes dioses, mi soberanía, mi dominio y mi poder se manifiestan por sí mismos. ¡Soy regio, soy gran señor, soy exaltado, soy poderoso, soy honrado, soy glorificado, soy preeminente, soy imperioso, soy valiente, soy bravo como el león, soy heroico! (Yo), Assur-Nasir-Pal, el poderoso rey, el rey de Asiria, elegido de Sin, favorito de Anu, amado de Adad, poderoso entre los dioses, soy el arma implacable que golpea la tierra de los enemigos... [19]

Los babilonios, especialmente después de su conquista final de los judíos en el siglo VI a. de C., se nos muestran como el primer ejemplo de habitantes sensuales, corrompidos y materialistas de una gran ciudad. Desde luego, los sacerdotes-literatos judíos a quienes debemos nuestras impresiones de la Ramera de Babilonia no se esforzaron por hacer un análisis objetivo de una cultura. Pero sabemos que la religión de los babilonios era un politeísmo que va unido, entre agricultores asentados de tales zonas tempranas de civilización, al culto de la fecundidad, la magia ritual y una carencia general de magnanimidad. Al parecer, los babilonios se dedicaron a los negocios. Las diversas fuentes no nos proporcionan pruebas para aventurar la conjetura de que el mercader era considerado en un sentido cualquiera una persona admirable, un ideal moral; probablemente no fue así. Pero es manifiesto que los babilonios vivían en una forma que tenía que heder

[18] D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago, University of Chicago Press, p. 146. Assur-Nasir-Pal, de las losas del pavimento de la entrada al templo de Urta en Calah (Nimrud).

[19] *Ibid.* De las losas del pavimento como antes, después de la invocación a Urta.

en las narices de los judíos puritanos del Cautiverio, que los judíos se horrorizaban de ellos como el monoteísta se horroriza del politeísta, sentían el mismo horror que hoy sienten los mahometanos de la India por las creencias y prácticas hindúes, mezclado con la clase de indignación que Martín Lutero sentía en las calles de la Roma del Renacimiento. Los babilonios, ay, no dejaron constancias de lo que sentían en relación con los judíos. Cabe conjeturar que no les afligieron mucho los remordimientos.

III ORIGENES: LOS JUDIOS Y LOS GRIEGOS

Los judíos tienen que representar mucho en cualquier historia de moral occidental. La misma conocida noción de que la moderna cultura occidental tiene dos raíces, una en Judea y otra en Grecia —aserto que en su forma más representativa se halla tal vez en las obras de Matthew Arnold— es de una naturaleza que fastidia sin duda al historiador revisionista y a cualquier investigador que desconfíe de las fórmulas y desee calificar, anotar variantes y eludir las bellas y grandes ideas que simplifican lo que sabe que es la realidad. Sin embargo, esta fórmula sigue insinuándose hasta en la mente del que trata de rechazarla. Tendremos que volver a ella. Lo que nos interesa aquí es el muy difícil problema de cuál era realmente la moral de los judíos en los siglos anteriores a los profetas, antes de las derrotas que dejaron tan profunda huella en las mentes de los dirigentes intelectuales de la nación. Pero el problema puede ser planteado con más crudeza: en esa gallera de tempranos conflictos internacionales —los valles de Mesopotamia y Egipto y la fértil lúnula que los enlaza—, hubo otros pueblos que fueron vencidos, perdieron su independencia, fueron absorbidos por sus conquistadores, murieron y fueron olvidados, sin producir un Isaías, un Jesús o un Maimónides y, de modo muy definido, nada que se parezca a un Theodor Herzl o un Chaim Weizmann.

En relación con los primeros judíos, las constancias que han sobrevivido ya no son en cierto sentido fragmentarias. Sin embargo, el Antiguo Testamento encierra para el historiador más trampas que cualquier otra fuente. En la forma en que ha llegado hasta nosotros, fue redactado claramente por diversas plumas sacerdotales en distintas épocas, especialmente después de los grandes desastres del "estado nacional" judío de los siglos VII y VI a. de C., pero con una continuación que llegó al siglo II a. de C., fecha comúnmente atribuida al Libro de Ester, el más reciente. Puede ser analizado en sus elementos constituyentes; de hecho, los eruditos están actualmente muy

de acuerdo en cuanto a la composición de estas escrituras, salvo las usuales discusiones sobre detalles, y este acuerdo debería servir para refutar la idea de que no hay nada acumulativo en los estudios humanistas de los doctos. Hay elementos de una cosmogonía que parece en gran parte basada en los viejos mitos cosmológicos de los babilonios, con inclusión de ese tan analizado tema del Diluvio. Hay elementos que podríamos llamar con fundamento epopeya de los tiempos heroicos, la "Iliada judía", con sus ecos de los días errabundos de los hebreos antes que se asentaran en Canaan y, como bello tema central, la historia de Moisés y la liberación del yugo de los egipcios. Hay elementos que son una ininterrumpida reseña histórica (los libros de Josué, los Jueces, Samuel y los Reyes), trabajo que, de modo manifiesto, no se debe a un historiador "laico" como Herodoto y que, en cierto modo, es más claramente "clerical" y anónimo que el de los cronistas monásticos medievales, que es tal vez la mejor semejanza occidental para la mayoría de nosotros. Hay elementos que estamos habituados a calificar simplemente de "literatura": la poesía de los Salmos, la sabiduría en aforismos del Libro de los Proverbios, relatos como los de Ruth y Job, didácticos, filosóficos, poéticos o patrióticos, pero simples consejas de todos modos. Hay libros llamados muy sumisamente "libros proféticos" que —si se nos permite esa generalización que se ríe de las curvas de distribución— son el cogollo, la esencia, de lo que el judío ha significado para la historia occidental. Y, lo más importante para nosotros en este capítulo, hay, especialmente en los cinco primeros libros conocidos como el Pentateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio), una reseña del desarrollo teológico hacia el monoteísmo, una compleja serie de normas sacerdotales, litúrgicas o de otra clase, que forman la Ley e importantes escritos éticos de los que el cogollo son los Diez Mandamientos.

La mayor dificultad para nosotros es discernir a los primeros hebreos a través de las publicaciones posteriores. Nadie sostiene con seriedad que los autores de estas publicaciones falsearon, pontificaron o inventaron; por malo que fuera el mundo para estos judíos en los siglos de desastre, no era por completo un mundo orwelliano. Pero desconocían la crítica histórica y sus complicadas técnicas; estos autores no podían tener lo que esperanzadamente llamamos "conciencia histórica." Escribían teniendo muy presente lo presente. Era un presente que lo proyectaban hacia atrás, como, por ejemplo, cuando referían un elevado monoteísmo ético a una época en que los judíos, recientemente nómadas, difícilmente podían imaginarse un Dios único, aunque sólo fuera su celoso dios de tribu, Jehovah [1].

Sin embargo, es muy posible que la impresión general dejada por

[1] La forma hebrea es, desde luego, Yahweh o, transcrita de modo más pedante, YHWH. Pero no me decido a prescindir de una forma consagrada, no solamente

los dos o tres últimos siglos de trabajos eruditos occidentales sobre los primeros judíos exagere la brecha existente entre los judíos de los días de Moisés y los de los últimos siglos antes de nuestra era. En el mundo de habla inglesa en particular, los debeladores anticristianos, que han sido muchos y vocingleros, han disfrutado mostrando qué diferente era la religión del Antiguo Testamento de lo que parecía ser vista desde las escuelas bautistas de catequesis de Birmingham, Inglaterra, y Birmingham, Alabama. Jehovah aparecía en esas páginas como un horrible dios-tirano de tribu y los judíos como unos primitivos, aunque ya, en cierto modo, con muchos de los rasgos que el moderno antisemitismo encuentra en ellos. Eran ya un clan cerrado poco natural, incapaces de entenderse con sus vecinos, aficionados a la vez a una vida sexual particularmente libidinosa en la poligamia y a un puritanismo que se gozaba en matar, crueles y traicioneros en la guerra (el relato de Judith, por ejemplo), engañadores (Moisés en Egipto, el relato de José y sus hermanos) y perversamente ingeniosos, como lo atestigua la complejidad de su Ley; en suma, peores en su conducta que la mayoría de los primeros pueblos, de hecho sepulcros blanqueados, para citar a un escritor judío muy posterior [2].

Aun habida cuenta de la animadversión que hay en estas reseñas, aun diciendo simplemente que las pruebas históricas inducen a creer que los hebreos eran una de las tribus nómadas de origen semita que había en las regiones áridas o semiáridas en torno a la "cuna de la civilización" representada por el Nilo y la Mesopotamia, una de las muchas tribus que a lo largo de los siglos penetraron en esas comarcas y *fueron absorbidas por los pueblos y culturas que en ellas encontraron*, subsiste la cuestión básica: ¿por qué los judíos y su historia son hoy parte de nuestras vidas, mientras las muchas tribus conocidas y las mucho más numerosas desconocidas que pasaron del desierto y los montes a los valles y la lúnula fértil son a lo sumo parte de una especializada erudición histórica?

entre los cristianos, sino también, como lo muestra el famoso empleo de ella por Ethan Allen en Ticonderoga, entre los anticristianos.

[2] Esto, lo admito, es sintético, pero espero que no sea una caricatura. Casi todos los escritores hostiles al cristianismo ortodoxo desde la Ilustración han parecido disfrutar insistiendo en las fases de la temprana vida judía más en contraste con el espíritu de las Bienaventuranzas. El nietzscheano H. L. Mencken servirá de ejemplo. Véanse su muy vivaz pero exageradamente razonado *Treatise on the Gods*, Nueva York, Knopf, 1930, y su *Treatise on Right and Wrong*, Nueva York, Knopf, 1934, ambas *passim* o según lo indican los índices bajo las entradas "Judíos" y "Yahweh". El siguiente pasaje es típico: "El antiguo Testamento, como lo advierte cualquiera que se enfrasque en él, chorrea sangre; es en verdad la crónica más sanguinaria que hay en toda la literatura del mundo. La mitad de la hemorragia es proporcionada por el *goyim*, que por mofarse del Pueblo Elegido enfada a Yahweh, y la otra mitad procede de seres vivos llevados a la muerte para que El pudiera ser debidamente alimentado y mantenido de buen humor." *Treatise on the Gods*, p. 158.

Una buena respuesta, la de que Dios eligió a los judíos, es imposible para mí y lo será sin duda para muchos de mis lectores, no necesariamente en estos días, en modo alguno, malos cristianos religiosos o malos judíos religiosos. Una especie de antecedente para una respuesta puede hallarse en frecuente aunque peligrosa generalización, muy conocida por el sociólogo de religión. Las primeras sociedades agrícolas asentadas tendieron hacia un lozano politeísmo basado en una "naturaleza" domesticada y reflejo de la preocupación de esas sociedades por las comodidades corporales, la fecundidad vegetal y animal, el comercio, la propiedad y cosas análogas; los primeros nómadas, más próximos a una "naturaleza" no domada y a los modos de los cazadores y recolectores de alimentos pre-agrícolas, tendieron hacia un politeísmo más austero de cielos-dioses y montes-dioses (entre estos últimos, el viejo Jehovah, que no fue precisamente un monte, sino ¡un volcán!). A medida que el jefe o dios padre de estos pueblos pastorales se hizo más importante, tendió a convertirse en el único dios del monoteísmo, aunque originalmente tan sólo en el único dios de la tribu o del pueblo, no en modo alguno un Dios universal [8].

Hay algo en esta distinción entre la religión y la moral de los pueblos agrícolas, por un lado, y las de los pueblos pastorales, por otro, especialmente si no es tenida por un simple dualismo. Pero se hace muy engañadora si se la convierte en una metáfora spengleriana de la religión occidental surgiendo de la oscura "cueva" del desierto de un Cercano Oriente semítico. Cabe que Jehovah, el Padre de Jesús, y Alá iniciaran sus carreras en el desierto o una región semiárida, pero otro tanto hicieron mucho Baals que nunca fueron más allá de sus reducidos santuarios. Los fenicios y sus herederos cartagineses, también semitas, conservaron en su grandeza su devoción por su Moloch, sus imágenes esculpidas, su religión en modo alguno superior. Ni tampoco los arios y otros invasores del norte, quienes, si no surgieron de desiertos, fueron originalmente sin duda pastores nómadas, alcanzaron un monoteísmo ético de tipo elevado. Sus dioses del cielo y otros dueños del rayo nunca pasaron de ser los primeros entre iguales. El más famoso de todos, Zeus-Júpiter, se convirtió, como corresponde al rey entre los nobles una vez adquiridas por éstos artes y letras, en algo menos que eso, a juzgar por las trifulcas que, según las constancias, había en el Olimpo.

No hay una amplia explicación única ni de la supervivencia de los judíos como un pueblo ni de la proeza judía de una religión que es una de las bases del cristianismo; en realidad, las dos hazañas están relacionadas entre sí. Los cimientos fueron seguramente estable-

[8] Sobre este contraste entre los dioses de los pueblos agrícolas asentados y los de los pueblos pastorales nómadas, véase un buen resumen en *The Age of the Gods*, de Christopher Dawson, Boston, Houghton Mifflin, 1920, Cap. XI.

cidos antes que comenzara el Cautiverio de Babilonia, en el 586 a. de C., y algunos de ellos se remontan al desierto, a Abraham y los otros patriarcas. Lo que se creó en los primeros siglos y en la afortunada organización de Israel fue una sociedad estrechísima unida por la conciencia de sí misma. La expresión que a Mencken, tan sin pelos en la pluma, divirtió tanto —el Pueblo Elegido— merece ser tomada muy en serio desde el punto de vista sociológico. Aquí está con toda su claridad, tomada del Pentateuco:

...tu Señor Dios te ha escogido para que seas pueblo peculiar suyo, entre los pueblos todos que hay sobre la tierra. No porque excediéseis en número a las demás naciones se unió el Señor a vosotros y os escogió, puesto que, al contrario, sois en menor número que todos los otros pueblos, sino porque el Señor os amó y ha cumplido el juramento que hizo a vuestros padres. Por eso, con mano fuerte os sacó y redimió de la casa de la esclavitud, del poder de Faraón, rey de Egipto[4].

Es infundado presumir que el sentir que expresa este trozo estaba limitado a los intelectuales del sacerdocio que lo escribieron. La religión hebrea difundió este sentir entre la gente del común. Además, los judíos fueron, a pesar de sus querellas intestinas y sus frecuentes reincidencias en la esclavitud —"los espíritus familiares, y los hechiceros, y los teraphim, y los ídolos y todas las abominaciones"—, uno de los pueblos de la historia *más religiosos y moralmente disciplinados*. Es aplicable a los judíos la mayor parte del muy conocido análisis que hizo Polibio y repitió Maquiavelo del papel que representó la religión en la disciplina de los primeros romanos. Además, los judíos tenían, en el relato bíblico de la creación, en la gran epopeya del exilio y del éxodo, en toda su temprana literatura nacional, una justificación emocional e intelectualmente satisfactoria para la disciplina a la que se sometieron. Pero no, "sometieron" es aquí la palabra natural y equivocada de un lazo cultural norteamericano y del siglo XX; digamos más bien "la disciplina que abrazaron". Finalmente, existe la posibilidad de que Moisés fuera un gran hombre, no simplemente un mito, y de que en los años críticos en que los hebreos se estaban convirtiendo en los judíos de Israel fueran bien servidos por grandes jefes.

No supongamos ante todo, sin embargo, como en estos tiempos de nacionalismo y racismo nos inclinamos a hacerlo, que el Pueblo Elegido se sentía elegido incondicionalmente, por sí y para sí, para satisfacer el orgullo individual en el orgullo colectivo del grupo. El judío concienzudo desde la época del destierro en adelante por lo menos y, según es de presumir, desde fecha muy anterior, entendía

[4] Deuteronomio 7: 6-8.

que los judíos habían sido elegidos *para* algo, para testimoniar la voluntad de Dios hacia los hombres, para establecer el ejemplo de una vida moral. El judío —y en esto el crítico amante de lo pagano y de los griegos, a quien desagrada como "represivo" y "puritano" el elemento judío de nuestra tradición, no carece realmente de fundamento para su actitud, aunque por lo general desdeña el mismo aspecto de griegos tan admirados—, el judío, digo, iba por la vida preocupándose por su rectitud, sometiéndose a extraordinarias tareas rituales que entrañaban obligaciones morales específicas y, especialmente en la cuestión de las relaciones sexuales, elaboró para sí mismo un código que tenía muy en cuenta todas las graves complejidades y dificultades que los hombres tienen con esa fase obstinadamente "no natural" —es decir, moral— de la conducta humana. El judío, es manifiesto, no se crió en los Mares del Sur ni en las páginas de un devoto del sencillo plan de la naturaleza que represente dignamente a la Ilustración del siglo XVIII. Nuestro sentir y nuestro comportamiento habitual en cuestiones sexuales continúan llevando claramente la marca de la experiencia judía [5].

Dotados así en el correr de los siglos, de los que el Pentateuco y los primeros libros históricos son una reseña, con una cosmogonía, una teología, una liturgia y un sacerdocio desusadamente entretejidos, con una epopeya histórica que culmina en el concepto de Pueblo Elegido, con un código moral y unos hábitos morales a su vez estrechamente enlazados con lo precedente y que se traducen en una rígida disciplina nacional, con un héroe de la cultura nacional como Moisés, los judíos se convirtieron en el pueblo de Israel. Pero —y esto es sumamente importante— nunca se convirtieron, como los romanos, en un pueblo expansionista triunfador. Inclusive en su apogeo, el reino de Salomón fue, junto a grandes potencias como Egipto, Asiria o Babilonia, un estado pequeño. Los judíos pudieron conservar esa clase de disciplina que siempre se pierde en una afortunada expansión imperialista. Su historia les había preparado para su extraordinaria hazaña de supervivencia [6].

[5] En relación con el puritanismo moral judío, propongo al lector que no conozca directamente las fuentes, que vaya a ellas, aunque sea brevemente, para examinar el buen ejemplo que representa el Deuteronomio, capítulos 21-28. Si en esta lectura sólo encuentra disparates, insensateces, superstición y frenos antinaturales, si se considera superior a todo ello, me inclino a indicarle que vale más que no siga adelante con este libro mío. Se ha revelado demasiado ilustrado en el estricto sentido racionalista para que le aprovechen las constancias de los largos siglos de oscurantismo.

[6] Un norteamericano comprenderá mejor cómo los judíos, moldeados por la conciencia de ser los elegidos, por una firme fe en una historia teológicamente explicada, por una disciplina fortalecida por la resistencia de los pueblos vecinos, por un código moral que los separaba de los demás y por jefaturas capaces, sobrevivieron como un pueblo, si reflexiona sobre la proeza de los mormones. En medio de una sociedad democrática norteamericana que induce y empuja al con-

Frente a esta supervivencia, la dureza de la cultura judía temprana no tiene gran importancia. Un pueblo culto, artístico, pacífico, un pueblo que acepta sonriente un mundo en amable equilibrio —como nos imaginamos, por ejemplo, únicamente por los útiles que nos han dejado y tal vez engañosamente, a los deliciosos minoicos— no hubiera podido hacer lo que los judíos hicieron en Israel. Se necesita una isla por lo menos para un cultura así, una Creta, si no una Bali. Hay una veta de austeridad en estos primeros judíos, no un ascético apartamiento de los deleites de la carne (el Cantar de Salomón se refiere indudablemente a lo sexual de un modo que se acerca mucho a la sublimación), sino más bien cierta pesadez de espíritu. No se advierte aquí la risa de los dioses. No se advierte ni siquiera la sonrisa de los hombres.

Todavía se enseña a la mayoría de los occidentales en su infancia el gran código moral de los judíos. He aquí los Diez Mandamientos:

1. No tendrás otros dioses delante de mí.
2. No harás para ti imagen de escultura ni figura alguna de las cosas que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni de las que hay en las aguas debajo de la tierra. No las adorarás ni rendirás culto. Yo soy el Señor Dios tuyo, el fuerte, el celoso, que castigo la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación, de aquellos, digo, que me aborrecen; y que uso de misericordia hasta millares de generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos.
3. No tomarás en vano el nombre del Señor tu Dios, porque no dejará el Señor sin castigo al que tomare en vano el nombre del Señor Dios suyo.
4. Acuérdate de santificar el día de sábado. Los seis días trabajarás y harás todas tus labores, mas el día séptimo es sábado o fiesta del Señor Dios tuyo. Ningún trabajo servil harás en él, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu criado, ni tu criada, ni tus bestias de carga, ni el extranjero que habita dentro de tus puertas o poblaciones. Por cuanto el Señor en seis días hizo el cielo, y la tierra, y el mar, y todas las cosas que hay en ellos, y descansó en el día séptimo; por esto bendijo el Señor el día de sábado y lo santificó.

formismo, que "asimila" tan rápida y completamente como cualquier otra temprana sociedad civilizada pudo hacerlo, los mormones se han mantenido durante un siglo como un pueblo peculiar. No estoy indicando que los mormones son distintos de cualesquiera otros norteamericanos, sino meramente que han conservado una identidad colectiva propia. Tampoco doy a entender que van a conservarla tanto tiempo como los judíos la suya. Pero, por el momento, digo que ni el más firme creyente en la explicación de la historia por el medio geográfico o cualquier otro factor "materialista" simple puede aclarar la diferencia *moral* que existe entre esos dos gemelos geográficos, Utah y Nevada, y los más antiguos de Israel y Fenicia.

5. Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que te ha de dar el Señor Dios tuyo.
6. No matarás.
7. No fornicarás.
8. No hurtarás.
9. No levantarás falso testimonio contra tu prójimo.
10. No codiciarás la casa de tu prójimo ni desearás su mujer, ni esclavo, ni esclava, ni buey, ni asno, ni cosa alguna de las que le pertenecen [7].

Esto no es el código de nómadas pastores y no pudo ser transmitido a un Moisés histórico en el tiempo y el lugar descritos en el Éxodo. Su sentido de la propiedad privada —como la "casa de tu prójimo"— y hasta las disposiciones sobre el sábado del cuarto mandamiento y el firme monoteísmo son la obra de un pueblo ya asentado y es imposible que surgieran directamente del desierto. A pesar de la dureza del segundo mandamiento — esa frase "castigo la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación, de aquellos, digo, que me aborrecen" ha sido desde hace tiempo particularmente ofensiva para los liberales occidentales modernos—, el código en su conjunto no es cruel, duro o "primitivo". Se admite que es en su forma un código impuesto y absolutista, pero lo cierto es que ha podido sobrevivir entre pueblos modernos que no lo consideran una cosa ni otra, sino como algo que brota de la experiencia de la raza [8]. El código ha sido sencillamente parte de nuestras vidas, no algo fuera de nosotros o fuera de la naturaleza. Parece muy probable que, a lo largo de los siglos, haya habido algunos hombres y mujeres que se hayan detenido al borde del robo, el perjurio y hasta el adulterio, que hayan "resistido la tentación", por haber sido "criados" en los Diez Mandamientos. Así tiene que parecer a todos menos a los negadores, desastrosamente ingenuos, del poder de la Palabra.

Los Diez Mandamientos no agotan, desde luego, las enseñanzas éticas del Antiguo Testamento. Los libros del Pentateuco, publicados muy diversamente, contienen una extraordinaria diversidad de preceptos y mandamientos éticos. El mismo Levítico, el más sacerdotal

[7] Éxodo 20: 3-17. Hago la enumeración conforme a la tradición protestante corriente. Los católicos y los luteranos combinan el 1º y el 2º y separan el 10º en dos, distinguiendo entre la esposa y los bienes como objetos de codicia. Por eso, la alusión, por ejemplo, al "sexto mandamiento". puede resultar engañosa. Puede referirse tanto a la fornicación como al homicidio.

[8] W. T. Stace hace una distinción común, pero también engañosa, a la que he de volver, entre las dos fuentes del pensamiento ético europeo (occidental), a las que denomina el "imposicionismo" palestino —la moralidad es impuesta al hombre desde *fuera* de lo humano— y el "inmanentismo" griego —la moralidad *surge* de lo humano—. *The Destiny of Western Man*, Nueva York, Reynal y Hitchcock, 1942, Cap. I.

de los libros, no contiene únicamente precepto ritual tras precepto ritual sobre alimentación, limpieza, sacrificios y cosas parecidas, es decir, la Ley según se expresa bajo la autoridad de Moisés; contiene también muchas disposiciones feroces sobre asuntos sexuales, prescribiendo penas de muerte para una larga y específica serie de malas conductas claramente definidas, desde el adulterio hasta la sodomía y el incesto. Dedica mucha atención a la observación del sábado y al mantenimiento de Israel como grupo. Pero incluye también, entre muchas prescripciones que se refieren esencialmente a relaciones sociales y políticas —por ejemplo, parte de los campos y arrebañaduras deben ser reservados para "el pobre y el extranjero"— una frase que los evangelistas iban a repetir palabra por palabra: "Ama a tu prójimo como a ti mismo" [9].

Ni de todo el cuerpo del Antiguo Testamento que en esta sección nos interesa (los libros desde el Génesis hasta Isaías) cabe deducir claramente la encarnación de la persona ideal judía. Moisés fue, como lo hemos señalado, un héroe cultural, pero no parece que los judíos de aquellos tiempos se atrevieran a imaginarse como Moisés del modo como un norteamericano puede desear ser un Lincoln. No es que los pueblos antiguos fueran incapaces de concebir lo que he denominado el ideal humano moral; como veremos en la siguiente sección de este capítulo, ese ideal surge claramente de las páginas de Homero. Tampoco es que falten elementos para efectuar algunas generalizaciones; lo que pasa es que estos elementos no encajan bien entre sí. La entrega final de Job a Dios, más allá de toda posible teodicea formal y lógica, es indudablemente demasiado completa para ser occidental o inclusive, en el sentido corriente, judía. La sabiduría de los Proverbios y, todavía más, la del Eclesiástico, rechazado por los protestantes, parece descarriarse demasiado por el lado opuesto al del Libro de Job, por el lado de la ironía, de la sabiduría mundanal y la repugnancia intelectual por los modos del hombre (y ¿acaso por los de Dios?). El Libro de los Salmos es tal vez la mejor fuente para la "tónica" moral, el "estilo" moral, de la judería convencional antes de la caída de los dos reinos. Es grave, piadoso, convencional, no lanzado al asalto del cielo, sino plenamente consciente de que no es fácil mantenerse en el Camino y la Ley. La figura de *caminar* —"derechamente", "en el camino del Señor", "con rectitud", etc.— es común al Antiguo y al Nuevo Testamento. Es una buena figura, que evoca el esfuerzo pero no el agobio; ante todo, no encierra amenazas ni mandamientos de arriba. He aquí el comienzo del Salmo 15:

[9] Levítico 19: 18. Véanse también Mateo 19: 19 y Lucas 10: 27. Los capítulos 19 y 20 del Levítico son una buena muestra de esta ética sacerdotal. También hay algunas bellas prescripciones "primitivas" en Éxodo 21, inmediatamente después de los Diez Mandamientos.

Señor ¿quién morará contigo en tu tabernáculo?
¿quién habitará en tu monte santo?
El que vive sin mancha, y obra justicia,
y piensa lo bueno en su corazón [10].

Sin embargo, para subrayar las dificultades de generalizar en relación con el tono moral de la temprana vida judía, este mismo salmo pasa en seguida a lo *negativo,* a las negaciones, sin el acompañamiento, es verdad, de ninguna amenaza más allá de la combinación, muy corriente en el Antiguo Testamento, de "Señor" y "temor", pero, de todos modos, con una esencia negativa y de amenaza:

y no calumnia con su lengua;
El que no hace mal a su prójimo,
ni infiere oprobio a su vecino.
El que reputa despreciable al malvado,
y honra a los que temen a Dios.
El que, si juró con daño propio, no se muda;
no da su dinero a usura,
ni recibe dádivas contra el inocente.
Quien tal hace jamás zozobrará [11].

Hay una fácil prueba en relación con el tono del Antiguo Testamento. Tómese cualquier índice alfabético de materias de la Biblia y échese una mirada a las entradas de las palabras, vecinas entre sí, de "risa" y "ley" y sus diversas formas gramaticales. "Risa" está cubierta por "ley"; si excluimos los casos de "risa" en que los autores de la versión del rey Jacobo tradujeron por "reirse con escarnio" una sola palabra hebrea que tal vez hubiera estado mejor traducida por "mofa", y si también excluimos el empleo irónico de la palabra "risa" en la literatura de los proverbios, veremos que queda muy poco para la risa auténtica y jubilosa [12]. No debe concluirse de esta prueba que los judíos pasaban su tiempo en una extrema angustia, que nunca se divertían sencilla y despreocupadamente. Al fin y al cabo, el Antiguo Testamento es un producto de lo literario, de lo literario sacerdotal, y no una obra de investigación social-psicológica sobre actitudes y salud mental. Además, es lo único que tenemos. Impresiona reflexionar que, si todo lo que tuviéramos de los primeros griegos fueran *Los trabajos*

[10] Salmo 15: 1-2. Véase también C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, Nueva York, Harcourt Brace, 1958.

[11] Salmo 15: 3-5.

[12] Ejemplos: "La virgen, hija de Sión, te ha menospreciado y se ha reído de ti con escarnio" (II Reyes 19: 21); "Mezclada anda la risa con el llanto; el término del gozo es el dolor" (Proverbios 14: 13).

y los días de Hesíodo, también tendríamos que concluir que sus corazones estaban abrumados por la dureza de este mundo.

Sin embargo, aun un solo fragmento de la aceptada gran literatura de un pueblo no es totalmente engañoso en cuanto a sus ideales morales e inclusive su conducta. Una edad posterior que hallara de todos los escritos norteamericanos únicamente, pongamos como ejemplo, un ejemplar de *Walden* no comprendería en modo alguno cómo habíamos sido y ni siquiera cómo habían sido los antiguos yanquis. Pero, si esa edad fuera todavía occidental y se interesara todavía en la historia, no quedaría en una total incomprensión de nosotros. Tendría en la obra de Thoreau una buena indicación de la exagerada y casi no viable, solamente casi, eterna coexistencia de Don Quijote y Sancho Panza que hay en nosotros, los norteamericanos. Los veinte primeros libros del Antiguo Testamento son, como hemos señalado, mucho más que un fragmento; según fueron compuestos y publicados, son menos y más que una antología, son un "curso" en historia cultural judía.

Surge de ellos claramente un sentido de la necesidad de la disciplina, de una Ley, y la aceptación de que es preciso luchar contra los hombres y la naturaleza, actitud que el Nuevo Testamento frecuentemente refleja: "¡Oh, qué angosta es la puerta, y cuán estrecha la senda...!" [13] Parte de este sentir es propio de cualquier pueblo antiguo en lucha por la vida en un ambiente hostil. Canaán rebosaba de leche y miel únicamente en comparación con el desierto. Los judíos no tuvieron una vida fácil. Pero, aunque cuidemos de explicarlo, ese sentir subsiste, tan incólume y preservado que ha servido de guía —parte del tiempo y para parte del pueblo— en tierras que rebosaban de cosas más ricas que la leche y la miel.

Para terminar, es necesario hacer brevemente unas cuantas observaciones preventivas. Los primeros judíos tenían el concepto de un más allá, de un cielo y un infierno; pero no era un concepto firme y mucho menos una preocupación, como la de los egipcios... y la de los primeros cristianos. El *sheol* o infierno judío parece muchas veces diferenciarse muy poco del de los vecinos babilonios; es un limbo insípido, una amenaza, sí, pero no muy vigorosa. Tenían una firme noción del pecado, palabra que sobresale mucho en estos primeros libros del Antiguo Testamento. Pero hasta un apresurada lectura confirma el lugar común; el pecado es, antes de los escritos proféticos, no un horror calvinista o freudiano dentro del hombre, sino una simple transgresión de una clara ley, un crimen contra las ordenanzas de la Ciudad de Dios, rotundamente ilustrado en las palabras que se atribuyen a Moisés: "Y arrebatando vuestro pecado, es a saber, el becerro que habíais hecho, lo eché al fuego, y desmenuzándolo y re-

[13] Mateo 7: 14.

duciéndolo todo a polvo, lo arrojé al arroyo que desciende del monte" [14]. Por otra parte, de poco sirve el intento de revisar el lugar común: hasta el tiempo de los profetas, Jehovah (el Señor, Dios) es realmente el dios exclusivo de *Israel*. No hay prueba sólida alguna de que los judíos creyeran que los dioses de sus vecinos no existieran o fueran de un modo u otro patrañas. Estos dioses, de modo muy literal, no competían con Jehovah, nada tenían que ver con él, salvo indirectamente, en cuanto sus adherentes trataban de inducir a los judíos a la adoración de dioses extraños. Yo entiendo que es probable que estos primeros judíos ni siquiera pensaron que Jehovah era "superior" a los dioses de otros pueblos, pues difícilmente podían tener el moderno hábito nacional —cuya forma extrema se manifiesta actualmente, al parecer, entre nosotros y los rusos— de verlo todo como un torneo internacional de fútbol. Finalmente, apenas hace falta decir que estos judíos difieren en muchos aspectos importantes de sus herederos modernos. Eran todavía agricultores y pastores y los mercaderes que había entre ellos tenían mucha menos importancia que, por ejemplo, los babilonios. La historia de sus reinos es la historia de rivalidades políticas y crímenes políticos; estos judíos no eran lotófagos. Pero no eran, al parecer, para usar un término caro a la psicología social, una sociedad muy competidora; su sociedad no era en modo alguno la sociedad ritualmente combativa que encontramos entre los griegos. Tampoco se destacan estos judíos como trabajadores esforzados, es decir, era gente que trabajaba únicamente en la medida que hacían necesaria lo áspero de su tierra y lo primitivo de su tecnología; no hay en ellos el culto calvinista del trabajo y el famoso texto "Anda, oh perezoso, ve a la hormiga y considera su obrar, y aprende a ser sabio" está más bien fuera de tono [15]. Finalmente, ni siquiera en la literatura de los proverbios hay muchas trazas de las dos actitudes, las dos personalidades, que hallamos en la judería moderna: el ocurrente, cínico y sentimental Heine y el racionalista, optimista, ilustrado y reformista Eduard Bernstein. En verdad, estos tipos pertenecen a una sociedad muy posterior y, en algunos aspectos, más avanzada y complicada. Pero ¿no es también posible que los dos sean tipos europeos, de hecho alemanes, y en modo alguno judíos?

II

También los griegos fueron un pueblo del Libro. Su Biblia fue Homero. No necesitamos dedicar nuestra atención a los problemas, por muy interesantes que sean, que han agitado desde hace tiempo a los eruditos: ¿estos poemas fueron compuestos por un Homero indivi-

[14] Deuteronomio 9: 21.
[15] Proverbios 6: 6.

dual o son la obra de bardos para nosotros siempre anónimos a lo largo de muchas generaciones? Si hubo un Homero ¿compuso los dos poemas, la *Iliada* y la *Odisea*? ¿Tienen los dos poemas fuentes tal vez completamente distintas? Hay otras muchas cuestiones. Los estudiosos están de acuerdo en que los dos poemas fueron transmitidos en forma oral por bardos profesionales durante varios siglos; también están bastante de acuerdo en que la versión escrita de la *Iliada* que los atenienses utilizaron y que ha llegado hasta nosotros fue llevada a Atenas en el siglo VI a. de C. y posiblemente recibió algo parecido a su forma final en Jonia de un "Homero" del siglo IX a. de C. Se discute mucho sobre cuántas interpolaciones y versiones hubo antes de que los dos poemas quedaron razonablemente fijados por escrito, y sobre hasta qué punto son "historia" (en contraste con "poesía") y sobre cuáles fueron la sociedad y la cultura de donde surgieron. Parece bastante claro que los poemas fueron objeto de muchas menos posteriores e interesadas enmiendas de las que experimentaron los libros del Antiguo Testamento que registran la epopeya judía; no es muy arriesgado, pues, utilizarlos, con la debida cautela, como documentos que "reflejan" la vida moral de la aristocracia griega de la era micénica inmediatamente antes de la última ola, la doria, de las invasiones griegas y no después del tiempo inmediatamente posterior a esas invasiones, o sea, de los siglos XIII al XI a. de C. Aquiles fue poco más o menos un contemporáneo de Moisés.

Tal vez nos cueste comprender que los poemas de Homero —y particularmente la *Iliada*—, que para nosotros son "literatura", indudablemente mejor y más grande que *Hiawatha*, pero, como este poema, "literatura", eran tanta "religión" para los griegos como la Biblia para los judíos. Pero el griego culto de los grandes tiempos, y hasta el triunfo del cristianismo en Occidente, fue educado con Homero. El mismo Platón, que, por razones de principio, no era un admirador de los poetas, aunque, desde luego, él mismo lo fuera, llamó a Homero el "educador de Grecia"[16]. Verdad es que los poemas fueron compuestos para divertir y edificar y desde luego para mantener atentos a públicos de nobles, hidalgos y servidores cuyo estado de ánimo, es de presumir, no era propicio a la predicación y mucho menos al adoctrinamiento en una teología. El toque sacerdotal, inconfundible hasta en los libros más claramente históricos del Antiguo Testamento, falta por completo en estos poemas. De hecho, Oswald Spengler in-

[16] Sobre esto, véase *A History of Education in Antiquity*. de H. I. Marrou, traducción de G. Lamb, Nueva York, Sheed and Ward, 1956. Cap. I. Esta obra es mucho más que la estrecha y convencional interpretación que su título indica. Es, en realidad, una excelente historia de la moral en la antigüedad, en toda la medida en que puede serlo una historia de la educación. Herbert J. Muller, en *The Loom of History*, Nueva York, Harper, 1958, Cap. III, trata muy bien lo referente a Homero.

siste en que Homero fue lo que llamaríamos un anti-sacerdotalista, un bello, libre y noble espíritu guerrero que despreciaba lo débil, femenina y claricalmente intelectual, de hecho un predecesor de Schopenhauer-Nietzsche-Spengler, todo lo masculino que un hombre del Mediterráneo podía ser [17].

Sin embargo, cabría sospechar que hasta los bardos de la edad heroica griega eran lo bastante modernos e intelectuales y hasta lo bastante humanos como para desear el perfeccionamiento de la moral de su auditorio. Hay en Homero, por incongruente que la idea pueda parecer, mucho del didáctico; Homero sabía muy bien cómo un caballero debía comportarse e insiste en recordar a sus oyentes lo que ellos también sabían perfectamente. Desde luego, no se interesó directamente en problemas de cosmogonía, teología o siquiera de ese elemento que es el más universal en las religiones —incluida la marxista, que justifica apasionadamente los modos del dios Materialismo Dialéctico con el hombre—, es decir, la teodicea. Sin embargo, es igualmente manifiesto que Homero no hacía un uso puramente literario de los dioses del Olimpo en mayor medida del que hicieron en relación con Jehovah los autores y enmendadores del Pentateuco. Tal vez lo precedente no esté dicho con la suficiente rotundidad. Homero *creía* en Zeus, Atenea y los demás dioses.

Se dice frecuentemente de estos dioses del Olimpo que, especialmente en los tiempos homéricos, pero en cierto grado hasta el mismo fin del paganismo grecorromano, eran exactamente como los seres humanos, aunque más poderosos; que el mundo del Olimpo era simplemente una imagen de este mundo y hasta una especie de vasta novela popular realista, en la que los dioses se comportaban como se comportan los seres humanos en ese género literario, es decir, mucho peor de como se comportan en la vida real. Esto es en gran parte verdad, pero no debe ser interpretado como significando que la religión olímpica griega "enseñaba" a sus fieles que los hombres podían y debían imitar el comportamiento de los dioses. Los primeros apologistas cristianos tenían mucha afición a argumentar que los paganos difícilmente podían dejar de mentir, engañar, fornicar y pecar de otras maneras, pues los dioses así lo hacían.

No es difícil mostrar por qué los adoradores de los dioses no pueden ser buenos ni justos. Porque ¿cómo pueden abstenerse del derramamiento de sangre quienes adoran a divinidades sanguinarias como Marte y Belona? O ¿cómo pueden respetar a sus padres quienes adoran a Júpiter, que

[17] O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, versión inglesa con el título *The Decline of the West*, Nueva York, Knopf, 1950, Vol. II, p. 281. "Homero", ay, como estos alemanes, nunca probablemente aplastó el cráneo de un enemigo. Aun así, creo que el guerrero puramente literario, con la cabeza en iracundo frenesí y las posaderas bien asentadas en un sillón, es un producto del conflicto pos-cristiano

expulsó a su propio padre? ¿... cómo pueden ser castos quienes adoran a una diosa que anda desnuda, es una adúltera y se prostituye, como si dijéramos, entre los mismos dioses? ... Con todas estas cosas ¿es posible que sean justos unos hombres que, aunque naturalmente buenos, son educados por los mismos dioses en la injusticia? [18]

El argumento es indudablemente bueno y, como la mayoría de argumentos así, más consolador para el ya convertido que realmente útil como medio de convertir a los descreídos. Pero, como historia y psicología social, es cosa pobre. Los fieles de estas primeras fes politeístas occidentales no se inclinaban a un comportamiento divino en mayor grado que los creyentes de nuestras modernas religiones superiores. El concepto griego central de *hubris*, sobre el que hemos de volver, advertía firmemente a los hombres que los dioses castigaban esa presunción como realmente arrogante. El mundo mágico de los hechizos, encantamientos y cosas parecidas existía en Grecia como existe entre nosotros el mundo de la astrología, la buenaventura y charlatanerías análogas, o sea, claramente por debajo de la aceptada religión de culto digno. Verdad es que los amantes podían apelar a Afrodita, pero no del todo al nivel puramente mágico del hechizo. Posteriormente, los amantes iban a recurrir a la Virgen María [19].

En todo este problema, el error intelectualista —el de que los griegos pensaban que engañar era un bien moral porque su dios Hermes era un cliente astuto (o, como lo señalaremos en breve, porque su héroe Odiseo también lo era)— es realmente un error. Pero también lo es el error antintelectualista de que la clase de dioses y héroes en la que un hombre cree *no* tiene efecto en su moral o su conducta, no guarda relación con éstas. Por desgracia, no hay ninguna fórmula matemática clara para establecer el término medio entre la posición intelectualista y la antintelectualista, para llegar a una realidad precisa. Hay una relación entre lo que los hombres creen que son

y, en nuestro mundo moderno, cada vez más agudo entre las dos aristocracias de la espada y la pluma. No creo que Homero advirtiera ningún contraste entre el mundo de los dioses y el mundo de Aquiles y sus pares; de hecho, no creo que se pareciera mucho a Spengler.

[18] Lactancio, *Divine Institutes*, en la versión inglesa de sus obras —*Works*—, traducción de W. Fletcher, Edimburgo, 1871, Vol. I, p. 316. Admito que nuestra educación occidental nos hace pensar que Lactancio tenía bastante razón. No quiero exagerar el anti-intelectualismo negando que haya una relación *cualquiera* entre lo que los hombres creen acerca de lo sobrenatural y su conducta real. Pero estoy convencido de que Lactancio se equivoca respecto a los que son "naturalmente buenos"; la serena y fiel esposa romana, inclusive en los tiempos del Bajo Imperio, no era impulsada por sus ideas sobre los dioses a una *imitatio Veneris*.

[19] No he escrito la última frase para escandalizar. No establezco una igualdad entre Afrodita y la Virgen. Son muy diferentes. Pero parte de sus dominios en función humana se solapan.

los dioses y lo que piensan del bien y del mal, pero es una relación que varía con los tiempos, los lugares y las personas. Es indudablemente una variación dentro de límites; los *ideales* del bien y del mal tienden claramente a pasar los límites de todo lo que no sea lo más notablemente *real*. Y siempre existe la presión —más bien la persuasión— del ritual, el hábito y la costumbre, instituciones que hacen que el ideal, en un cortocircuito, salga de lo consciente humano, donde es un estimulante, y penetre en partes menos nobles de la mente, donde es un sedativo.

En las relaciones entre mortales y dioses, hay en verdad el elemento del contrato, un *do ut des*. Pero hay algo más. Odiseo es un favorito, un protegido, de Atenea, quien intriga para él en la corte, lucha con Poseidón, a quien Odiseo ha ofendido, ensalza los triunfos de su héroe y llora sus desdichas. Atenea es la santa patrona de Odiseo, pero Odiseo ha de merecer el apoyo de su santa, no meramente con actos rituales, sino siendo la clase de hombre que Atenea aprueba, un hombre juicioso, hábil, muchas veces poco escrupuloso de acuerdo con los módulos éticos cristianos, pero nunca estúpidamente inescrupuloso, tenaz frente a las derrotas, valiente en el combate. La relación recíproca del contrato es de orden *moral;* los hombres deben merecer el apoyo de los dioses y los dioses deben merecer el apoyo de los hombres.

Unos y otros son aristocracias. Homero no se interesa realmente en la plebe, en el *demos*. Eumeo, el fiel porquerizo de la *Odisea*, es el único plebeyo notable de toda la epopeya; y está donde está para señalar, verdad que en un grado casi heroico, las virtudes típicas de un plebeyo en la casa de un noble. Los guerreros que libraron la guerra de Troya eran oficiales y caballeros, iguales como tales entre ellos, y se reunían en consejo para tomar las decisiones importantes. Sus jefes eran los personajes que conocemos por sus nombres, Agamenón, Menelao, Odiseo, etc., capitanes de más edad, con más cordura, pero apenas, inclusive en el sentido europeo medieval, monarcas. Y sobre todos ellos estaba el joven Aquiles, el héroe, en un sentido no meramente literario, de la *Iliada*.

Aquiles es el hombre que les agradaría ser a todos los oyentes de Homero, el hombre de *aretē*. La intraducible palabra es vertida en los diccionarios como, entre otras cosas, "virtud", pero "honor" y hasta "propia estimación" se acercan más al verdadero significado. Aquiles es joven, apuesto, la persona notable y admirable, el atleta lleno de gracia. Agamenón, el jefe de la expedición contra Troya, con objeto de apaciguar al ofendido Apolo, se ve obligado a tomar una serie de medidas que culminan en una mortal ofensa contra el honor de Aquiles. La ética militar prohibe a Aquiles que desafíe a duelo al viejo jefe. Aquiles, pues, se limita a retirarse. En su ausencia, su más querido amigo, Patroclo, es inducido a que lo personifi-

que en un combate ritual con el campeón troyano Héctor y pierde la vida en la prueba. Aquiles, aunque sabe por una profecía que va a morir, se atiene a lo que el *aretë* reclama en un caso así del héroe. Lucha con Héctor, lo mata y lo arrastra en triunfo atado al carro, pero muere a poco de una herida en el talón por el que su madre le había sostenido cuando lo sumergió de niño en las aguas del Styx, inmersión con la que quiso hacerlo invulnerable a las heridas.

Ahora bien, este *aretë* llevado así a una trágica culminación dista muchísimo de la virtud cristiana y casi tanto de la moderna moralidad seglar y utilitaria. No es difícil relatar la historia de Aquiles en función, por lo menos para la mayoría de nosotros, de la más enérgica condenación moral. La ofensa inicial que afrentó al héroe fue que Agamenón le quitó una concubina en una especie de trato político-religioso con Apolo. El héroe se retira, poniendo así en peligro la causa de sus compañeros, su patria y toda la expedición por un pique de celos. Se siente impulsado a pelear de nuevo por un asunto puramente personal, la muerte en limpio combate de su amigo Patroclo, con el que tal vez mantenía relaciones de pederasta. Se venga jactanciosamente en el vencido Héctor. Le mueve la vanidad; es poco más o menos tan moral —y tan humano— como un gallo de riña.

Lo precedente es, desde luego, injusto. Homero traza en el marco de las costumbres de la época un agón heroico, una lucha en la que el hombre que ha llegado a ser lo que sus semejantes más admiraban va deliberadamente a lo que sabe que será su muerte con objeto de no perder esa admiración. Dicho más noblemente, Aquiles sacrifica su vida por un ideal, por un ideal que nunca ha cesado de ser parte de la vida moral occidental, aunque, por fortuna, rara vez con la intensidad frenética de la vida del héroe homérico. Y estamos de nuevo en el *aretë*.

Es la virtud del hombre, siempre comparándose con los demás, decidido a hacer mejor que los demás las cosas que todos quieren hacer. En los días de Homero, estas cosas eran las que los jóvenes y atléticos guerreros de una aristocracia territorial querían hacer y ser. Pero el elemento del agón, la lucha ritual, podía ser y sería luego trasladado en la historia occidental a muchas otras clases de actividad humana, un hecho que apenas es necesario que sea recordado a los norteamericanos. El ideal del héroe homérico puede ser descrito peyorativamente. Es el hombre obsesivamente competidor, siempre consciente de su puesto en un complicado orden jerárquico —un orden humano realmente establecido a picotazo limpio—, siempre tratando de auparse y de echar a otro abajo, el celoso igualitario que se las arregla para tratar con las adecuadas diferencias a los que están por encima y por debajo de él, el hombre que tiene que triunfar a toda costa. Tal vez sólo la arcaica dignidad de la poesía de Homero y la

excelencia que nuestra educación tradicional ha encontrado siempre en los griegos establecen la diferencia entre estos heroicos competidores griegos y los vulgares grandes personajes del vulgar mundo de los negocios de nuestra época. Sin embargo, el premio último en el agón homérico no es el mero éxito, no es meramente encabezar la tabla de posiciones, como no lo es tampoco en nuestro mundo de los negocios. El honor, de un modo curioso, es su propia recompensa. Aquiles siguió el muy homérico consejo de su padre, ἀιὲν ἀριστεύειν καί ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλον, hasta la muerte del mártir [20].

Homero es una admirable fuente sobre el modo de ser de la aristocracia guerrera griega después que esos nómadas septentrionales se establecieran en el mundo del Egeo y se apropiaran, al modo de tales conquistadores, de los beneficios de la civilización que allí encontraron. Es ya una aristocracia establecida, que recuerda en muchas cosas la temprana aristocracia feudal de Europa, cuyos bardos también nos han dejado un gran poema épico, la *Chanson de Roland*. El *aretē* del héroe homérico reaparecerá, alterado, es verdad, en el perfecto héroe de la caballería. Pero Homero nos dice poco de los demás griegos, quienes es manifiesto que no estaban simplemente divididos, ni siquiera en esta fase anterior a la ciudad-estado o polis, en guerreros y siervos. Sin embargo, para un período de varios siglos posteriores, pero muy anteriores todavía a la gran época de Atenas en el siglo v, tenemos, en las obras de Hesíodo y en las que se le atribuyen, información sobre aspectos de la vida griega que no se tratan con detalle en los poemas homéricos, la visión más de un día para otro y más práctica del poeta didáctico y algunas reflexiones sobre cómo era el labrador griego. El mismo Hesíodo no era un noble, aunque tampoco un siervo o esclavo. Procedía de lo que podríamos llamar una familia de labradores acomodados de Beocia, una región a la que la tradición literaria griega posterior iba a calificar de lerda y aburrida. Escribió probablemente *Los trabajos y los días*, una serie de poemas didácticos sobre la vida del agricultor modesto, aunque la mayoría de los críticos creen actualmente que no escribió la *Teogonía* que los griegos posteriores le atribuyeron. "Hesíodo", sin embargo, constituyó con "Homero" la base de la educación griega de un modo ininterrumpido hasta el término de los días paganos. Hesíodo proporcionó claramente el toque común que faltaba en Homero.

La *Teogonía* es el primer intento que haya sobrevivido de sistematizar lo que los griegos habían llegado a creer de sus dioses; es una especie de cánones de la religión olímpica. No hay en esta honrada reseña nada de la galanura, los adornos literarios y los juegos

[20] "Estar siempre entre los más bravos y por encima de los demás". *Iliada*, VI, 208, versión inglesa de R. Lattimore, Chicago, University of Chicago Press, 1951. Me gustaría traducir la frase de modo poco poético: "Ser siempre el mejor en las virtudes masculinas y quedar el primero de todos".

con una mitología que se observan en parte tan considerable de los escritos posteriores griegos y romanos y cuya peor manifestación se halla tal vez en las *Metamorfosis* de Ovidio. Hesíodo *creía* indudablemente en los dioses olímpicos, sin afectación. La línea entre la vida de los dioses y la de los hombres era clara, pero no era para Hesíodo ni lo era seguramente para la mayoría de los griegos de su época una línea entre lo que nosotros llamaríamos lo sobrenatural y lo natural. Al cabo de aproximadamente un siglo, en Jonia, según es de creer, los primeros "filósofos" de que tenemos noticia iban a comenzar a hacer esta distinción y a empujar los lindes de lo natural hacia un punto en el que la existencia de cualquier cosa sobrenatural queda negada; se dice que Tales, el nombre más antiguo en la larga historia de la filosofía occidental, predijo un eclipse en el 585 a. de C. Esto, conviene señalarlo, es un año después de la caída de Jerusalén y del comienzo del cautiverio babilonio de la *élite* judía.

Estos primeros griegos no suponían, desde luego, que pudieran producirse *dramáticas* ingerencias sobrenaturales de un olímpico en la rutina de las vidas cotidianas; pero parece improbable que fuera entre ellos corriente el distingo entre el prevalecimiento cotidiano de esa clase de regularidades que descubre el hombre de ciencia y la rara, directa y milagrosa intervención de la divinidad en los asuntos de los hombres. Sea lo que fuere, la fe olímpica era inmanente. Tal vez como mejor puede comprender un occidental ordinario el distingo que hacían los griegos en pensando en la distinción entre gobernantes y gobernados en el viejo sentido monárquico, conforme al que los súbditos no tienen voz directa para elegir a sus soberanos, pero conocen la diferencia entre tiempos buenos y malos, entre monarcas buenos y malos, y tienen la impresión, aunque sea confusa, de que, procediendo de alguna manera, pueden llegar hasta sus gobernantes e influir en ellos. El griego era capaz inclusive de maldecir al dios que no había respondido satisfactoriamente a lo que el peticionante consideraba una demanda ritualmente justa y esto no debe ser tenido por una blasfemia.

Sin embargo, no hay que presumir que los griegos tenían indebidas familiaridades con sus dioses. No hubieran comprendido en estos primeros tiempos —ni, si exceptuamos a una minoría de intelectuales racionalistas, en tiempo alguno— la frase corriente en nuestros libros de historia de que los antiguos dioses griegos eran como hombres, salvo en que eran inmortales y más poderosos. Por de pronto, inmortalidad y poder significaban para ellos una realidad más absoluta que para nosotros. El griego sentía eso que todavía podemos asociar con la palabra "blasfemia", si nos tomamos el trabajo. Más específicamente, si no obtenía lo que incluía en su petición —digamos francamente oración, pues son muchas las clases de oraciones—, el griego podía pensar que no había sabido cumplir con las prescrip-

tas formas rituales o que había formulado al dios una demanda que era presuntuosa más que poco razonable, una demanda que tenía que ser al fin de cuentas una ofensa para la inmortal majestad divina. Lo primero no era tal vez más que un error, pero esa clase de error que se comete al llevar a cabo un proceso racional y que deja amargado al hombre de ciencia cuando incurre en él; lo segundo era un pecado con el que tropezaremos de nuevo en los grandes días de Grecia, el pecado de *hubris*.

Por lo demás, las obras reunidas bajo el nombre de Hesíodo, unidas a unos cuantos fragmentos de sabiduría sentenciosa de diversas fuentes, nos procuran cierta idea de lo que Homero tenía que omitir, de la vida moral cotidiana del griego del común. Los griegos sabían que tenían que trabajar y trabajar duramente. Sabían que debían honrar a sus dioses, cuidar de sus familias, decir la verdad y cumplir la palabra dada. En contraste con los egipcios, no estaban a la expectativa de una recompensa o un castigo en una vida futura; al parecer, tenían cierto sentido de la inmortalidad individual del alma, pero no con carácter *operativo*. No tenían ningún concepto de "progreso moral" o de progreso histórico. De hecho, esta cosmogonía nos procura la primera noción clara de la vida colectiva humana como una declinación de una Edad de Oro a una Edad de Hierro, sin ningún alivio a la vista. En suma, el tono de estas obras y fragmentos es pesimista, de un pesimismo que no está realmente alejado de la clásica frase del Libro de Job: "El hombre ha nacido para la congoja, como las chispas van hacia lo alto" [21]. Ha de insistirse aquí también en que no hay que deducir de estos escritos que las vidas griegas transcurrían en una infelicidad nunca mitigada, pero igualmente en que estos griegos no eran felices y sonrientes hijos del sol del Mediterráneo, sin más nubes en su cielo que unas cuantas interesantes pasiones, según pareció a algunos victorianos. El griego del común nunca pudo estar lo suficiente seguro del mañana —seamos claros, huyamos del pintoresquismo y digamos que nunca pudo tener nada parecido a suficiente seguridad económica— como para sentirse optimista. La doctrina del materialismo dialéctico encierra por lo menos esta verdad; hizo falta la máquina de vapor para producir una Pollyanna.

III

No tiene mucho sentido detenernos en una historia de esta clase en los equivalentes europeos de los tempranos períodos arcaicos o heroicos que hemos estado examinando en este capítulo; o, mejor

[21] Me inclino a creer que, hasta el siglo XVIII, no hubo en Occidente gran número de seres humanos que llegaran a pensar la antítesis de esto, que "el hombre ha nacido para la felicidad, como las chispas van hacia lo alto".

dicho, el estudio de los mitos y héroes germánicos y celtas, y tal vez también eslavos, debe hacerse únicamente bajo el título del siglo XIX. Mientras que Moisés y David, Aquiles y Ulises nunca han cesado de representar un papel importante en la historia moral de Occidente, Wotán, Sigfrido y los druidas de antaño pasaron a la clandestinidad hace varios miles de años, con el advenimiento del cristianismo, y permanecieron en la clandestinidad hasta hace muy poco. Es muy difícil seguirles los pasos. En el sentido examinado por mí en la primera sección de este mismo capítulo, cabe que la *conducta* del lector y la mía hayan estado "determinadas" en parte por lo que pasó entre nuestros antepasados celtas, germanos o eslavos hace mucho, muchísimo tiempo, pero yo no veo el modo de que un historiador establezca la naturaleza y la importancia de ese efecto, si es que existe. Historiadores, literatos y por lo menos un muy distinguido compositor de óperas se combinaron en el siglo XIX para informar a los alemanes, por ejemplo, que eran más valientes y profundos que la gente ordinaria porque Sigfrido había dejado muy atrás a Aquiles en materia de heroísmo. Algunos de ellos fueron tan lejos como para probar que el mismo Aquiles fue en realidad un alemán. No podemos excluir a Sigfrido ni siquiera a los druidas de una historia de la moral occidental por el hecho de que, a través de sus leyendas, figuren en algunas de las grandes religiones modernas del nacionalismo. Pero no pertenecen a este lugar, a este momento.

De hecho y a pesar de los esfuerzos, frecuentemente fecundos, de los estudiosos para reconstituir objetivamente lo más posible de estas culturas, conocemos los elementos morales y religiosos de la cultura de los antiguos germanos y de los pueblos celtas a través de una doble refracción, la de los relatos medievales, como el ciclo de Arturo y el canto de los Nibelungos, y la de los nacionalistas románticos, que comienza con figuras del siglo XVIII como James McPherson y Justus Möser. Cada uno de estos grupos refleja con más claridad los intereses de su propia época que la naturaleza de las épocas pasadas que trata de evocar. Los pueblos de la Europa septentrional y occidental simplemente no consignaron por escrito lo que pensaban y sentían hasta después que hubieron entrado en contacto con el Imperio Romano y el cristianismo. Los escritores griegos y romanos de tiempos posteriores nos procuran valiosos trozos de información acerca de las tribus bárbaras que estaban irrumpiendo en el imperio, pero hasta los más escépticos en cuanto a lo logrado por nuestras modernas ciencias sociales tendrán que admitir que nuestros criterios para una información de esa naturaleza son muy superiores a los de inclusive un Amiano Marcelino, que no perseguía ningún fin interesado. El más conocido —y en muchos aspectos el mejor— de los relatos romanos acerca de los germanos es la *Germania* de Tácito, un hombre, en cambio, muy interesado en poner en la picota a sus pares de las clases

gobernantes romanas de fines del siglo I de nuestra era. Tácito era indudablemente un moralista severo y utiliza en este opúsculo a los "primitivos" y puros germanos como un arma contra los civilizados y muy degenerados romanos de las clases altas de la época flavia. Pero consigna el hecho de que los germanos eran dados a la embriaguez, las riñas, las explosiones de mal genio y el puntillo de honor, del mismo modo que a preservar la castidad de sus mujeres y a mantener la sencillez de una honrada vida rural.

Sería muy útil que pudiéramos referir ciertas tendencias específicas en la conducta actual de pueblos del norte y del oeste de Europa al modo de ser de sus antepasados en el primer milenio anterior a nuestra era. Tomemos la tendencia alemana a una disciplinada obediencia a las órdenes de sus gobernantes, su sentir respecto a lo que llaman *Obrigkeit* (no es exactamente nuestra "autoridad"). Esta tendencia, que no puede ser descrita con perfecta exactitud, sería probablemente aceptada como "real" por cuantos no pertenecen a ese sector de incurables nominalistas que se niegan a admitir que exista nada que se parezca a un rasgo nacional, un carácter nacional. ¿Es que este sentir respecto al *Obrigkeit* se remonta a Arminio y más allá o es más bien el producto de estos últimos siglos de éxitos de Prusia y los Hohenzollern? Hasta es posible que no sea exacta la presunción de que cuanto más antigua es una tendencia así más firmemente se arraiga en los hábitos del pueblo y, por consiguiente, menos probabilidades hay de que pueda cambiar o ser cambiada; pero, si la presunción fuera exacta, tendríamos que lamentarnos de saber tan poco de tales aspectos de la temprana historia de estos pueblos. Cabe que el problema de la fuente de un rasgo que es casi el opuesto de este sentido germánico del *Obrigkeit*, la fogosa turbulencia e irresponsabilidad que se atribuye a los celtas, no tenga ya importancia, ya que el fuego parece casi extinguido inclusive en la misma Irlanda. Sin embargo, en aras de las relaciones franco-norteamericanas, sería bueno saber si la resistencia que los franceses oponen a nuestros mandatos es la culpa de Vercingetorix o de Luis XIV y Napoleón. Y, desde luego, sería muy interesante saber si el "alma eslava" se formó realmente en los pantanos del Pripet o fue inventada por intelectuales eslavófilos del siglo XIX. Pero, por desgracia, no sabemos nada de esto ni de otras muchas cosas que desearíamos saber. Tendremos que volver a esos notables griegos del siglo V antes de nuestra era, sobre los cuales es mucho lo que sabemos.

IV GRECIA: LA GRAN EPOCA

Los historiadores modernos tienen muy presente el problema de lo que, en el espacio y el tiempo, constituye una "unidad" válida de historia. Arnold Toynbee nos dice una y otra vez que es imposible, o por lo menos inmoral, intentar escribir la historia de un grupo tan específico como la moderna nación-estado. Otros han empujado tan hacia atrás en el tiempo lo que como escolares llamamos "Renacimiento", fechando sus comienzos, inclusive en Italia, a mediados del siglo XV, que Renacimiento y Edad Media parecen confundirse. En toda esta revisión histórica, sin embargo, el viejo concepto de la Gran Época de Grecia, con su principio en el siglo VIII a. de C., su culminación en el V y su clara terminación en el IV y Alejandro el Grande, se ha mantenido muy firme. Los griegos ya no eran en esta época los recientes invasores capitaneados por jefes de tribu y una aristocracia guerrera de terratenientes, como lo habían sido en los tiempos homéricos. Habían formado ya la característica sociedad griega, la polis, la ciudad-estado. Estos pequeños estados se establecieron por todo el Egeo, en Asia Menor, la tierra firme y las islas de Grecia y en las colonias esparcidas a lo largo de las costas del Mediterráneo y el Mar Negro, allí donde no estaban instalados aquellos otros colonizadores, los fenicios. Tengamos en cuenta que la ciudad-estado no estaba limitada a lo que los norteamericanos llamamos los "lindes urbanos", ni siquiera a la ciudad y sus suburbios, sino que, territorialmente considerada, se acercaba más al *county* o distrito norteamericano, con una cabeza del distrito y pequeñas localidades y granjas alrededor. La ciudad-estado griega, incluida Atenas, que era una ciudad fabril y mercantil, tenía su población agrícola. No hay una gran deformación si nos la imaginamos como un equivalente en pequeña escala —especialmente en cuanto a la fidelidad emocional de sus miembros—, de la moderna nación-estado de Occidente [1].

[1] El modelo no es, desde luego, perfecto. Algunas partes de la misma Grecia, especialmente las zonas del noroeste al norte del golfo de Corinto, estaban organi-

Estas ciudades-estados, grandes (*relativamente* grandes, desde luego), medianas y pequeñas, formaban una especie de sistema, una "sociedad internacional" dentro de la cual había guerras, deportes (los juegos olímpicos originales y otros), relaciones diplomáticas, comercio, viajes, inmigración con diversos grados de libertad y, también con diversos grados de libertad, intercambio de ideas. Las guerras entre los griegos culminaron en la supremacía de una tribu-estado marginalmente griega, Macedonia, y la expansión de los ejércitos y la cultura de Grecia hacia el este, bajo Alejandro. Después de aproximadamente el 300 a. de C., aunque Atenas, Esparta y las otras grandes ciudades-estados necesitaron algún tiempo para comprenderlo, la clásica ciudad-estado cedió el sitio a un mundo mediterráneo diferentemente organizado, el mundo de la cultura "grecorromana" que estudiaremos en el capítulo siguiente. Este mundo debió mucho —lo mucho que hizo, pensó y sintió— al mundo de la ciudad-estado griega que vamos a estudiar. Como también los griegos de la Gran Época debieron mucho a sus antepasados de los tiempos homéricos. Pero, como períodos, épocas, culturas y demás artificios a que ha de recurrir el historiador para cortar su tela, estos tres —el homérico, el griego y el grecorromano— están justificados —tal vez hasta son "reales"— y genéticamente relacionados.

Si los historiadores están bastante de acuerdo en que hubo una Gran Época de Grecia, no lo están en modo alguno, como cabe suponerlo a mediados del siglo XX, en cuanto a cómo fueron estos tiempos. En verdad, la historia de la reputación de los griegos es en sí misma fascinante. Se puede decir que, durante los 2.500 años últimos, para quienes estuvieron al frente de la educación formal occidental y para casi todos los miembros de las clases intelectuales occidentales, estos griegos establecieron los más altos módulos alcanzados por el hombre en maneras, gusto y moral, en arte, letras y filosofía. Ha habido a lo largo de los siglos una valoración de estabilidad muy notable —*prescindamos* cuidadosamente de palabras como "mito", "leyenda" y hasta "modelo"— de los griegos de la Gran Época, una valoración que, como no puedo analizarla aquí con detenimiento, trataré de resumir temerariamente en una frase. Los griegos, más especialmente los atenienses de la era de Pericles, que representan en la tradición la cumbre más alta, admiraron la salud física y la belleza "clásica", según se manifiesta en sus estatuas; fueron individuos moderados y razonables para quienes estos goces nunca fueron obsesiones; tenían un alto sentido de sus deberes para con el estado, pero también un claro sentido de los derechos y libertades individuales; admiraban y practicaban el

zadas, inclusive en el siglo V, al modo de tribus, conforme a un modelo anterior. Allí donde había colonias griegas en tierras habitadas por pueblos extraños, siempre surgían problemas especiales en las relaciones entre los griegos de la ciudad y los "indígenas" del contorno, que eran probablemente agricultores en su mayoría.

uso de lo que los hombres llaman todavía "razón", pero no eran unos racionalistas estrechos, ya que tenían una elevada y hasta trágica conciencia de la condición intermedia del hombre entre bestia y dios; tenían firmes nociones sobre el bien y el mal, pero no atosigantes preocupaciones puritanas acerca del pecado; poseían de hecho lo mejor de este mundo y del otro, sin infiernos ni tormentos para los condenados; tenían psiques singularmente poco parecidas a las registradas por Sigmund Freud, buenas psiques griegas en las que lo inconsciente, si es que existía, era algo tan serenamente moderado como lo consciente. El Pericles de la famosa oración fúnebre era, de acuerdo con esta tradición, un realista:

Nuestra forma de gobierno no trata de rivalizar con las instituciones de los demás. No copiamos a nuestros vecinos, sino que somos un ejemplo para ellos. Verdad es que nos llaman una democracia, porque la gobernación está en las manos de los muchos y no de los pocos. Pero, mientras la ley asegura una justicia igual para todos en los conflictos privados, también son reconocidos los derechos de la excelencia y, cuando un ciudadano se distingue de cualquier modo, es preferido para el servicio público, no como cuestión de privilegio, sino como recompensa al mérito... Porque amamos lo bello, pero somos sencillos en nuestros gustos y cultivamos la mente sin pérdida de nuestra hombría. Empleamos la riqueza, no para que se hable o por ostentación, sino cuando hay un uso real para ella. Eludir la pobreza no es entre nosotros una vergüenza; la verdadera verguenza es no hacer nada por evitarla [2].

Tal vez Walter Savage Landor fue también un realista:

Nadie me diga lo por mí sabido,
Cuanto al bardo de Sirmio se refiere...
Yo sé muy bien que el hijo de Talía
Manchado está, cual cuando leve Gracia
Rocía el rostro de otra con el néctar
Y escapa luego con sus pies alados [3].

Esta opinión de los felices griegos de la Gran Época y de sus cultos imitadores romanos ha sido duramente atacada en dos ocasiones. En primer lugar, para los Padres de la Iglesia cristiana, los griegos eran paganos idólatras y lo que el mundo más admiraba en ellos era desde el punto de vista cristiano pecaminoso. Veremos en un capítulo

[2] Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, versión inglesa —*The Peloponnesian War*— de B. Jowett, Oxford, Clarendon Press, 1881, Libro II, párrafos 37-40, pp. 117-119.

[3] "Sobre Catulo", en *Poetical Works*, ed. por Stephen Wheeler, Oxford, Clarendon Press, 1937, Vol. II, p. 413.

posterior hasta qué punto el primitivo cristianismo estableció ideales diametralmente opuestos a lo bello-y-bueno. En todo caso, con la recepción de Aristóteles en el Occidente medieval por intermedio de los árabes, parte por lo menos de la cultura de los griegos volvió a merecer muy altos honores. Con el Renacimiento en Italia, todo el modelo griego fue elevado a un punto jamás alcanzado por modelo alguno. Sólo con la francesa "Disputa de los Antiguos y los Modernos" y la inglesa "Batalla de los Libros" se atrevió un grupo de intelectuales de Europa occidental, a fines del siglo XVII, en general manteniéndose a la defensiva, a indicar que las realizaciones culturales "clásicas" podían ser igualadas y en algunos campos superadas por los contemporáneos. Los modernistas no volvieron realmente al ataque hasta el siglo XIX, cuando los más fervorosos partidarios de la ciencia y la tecnología, los más convencidos herederos de la Ilustración, comenzaron a sugerir que lo griego había sido más bien poca cosa —el inglés Richard Cobden lo calificó de "liliputiense"— y que era lamentable que los jóvenes de todo el Occidente pasaran los mejores años de su vida educativa aprendiendo lenguas muertas y las muertas culturas de griegos y romanos. Herbert Spencer lo dijo de manera muy rotunda:

> Hombres que se pondrían colorados si dijeran Ifigenía en lugar de Ifigenia o que considerarían un insulto cualquier imputación de ignorancia respecto a los fabulosos trabajos de un fabuloso semidios, no tienen el menor empacho en confesar que no saben dónde están las trompas de Eustaquio, qué funciones tiene la médula espinal, cuál es el ritmo normal de la pulsación o cómo se hinchan los pulmones [4].

Lo que podríamos llamar el ataque utilitario no ha tenido todavía tanto éxito como la primera ola del ataque cristiano; pero, al fin de cuentas, la educación superior occidental no se ha derrumbado, a pesar de las sombrías previsiones de los humanistas, como se derrumbó la educación pagana grecorromana después del siglo IV de nuestra era. Los griegos, aunque sólo sea en traducción, siguen mereciendo muy alta estima entre nosotros. Son interpretados —y esto es sin duda una característica de nuestra edad de mentalidades múltiples, muy distante todavía de cualquier uniformidad de masas— de modo muy diverso. Hay las interpretaciones individuales excéntricas. Samuel Butler, el victoriano rebelde contra un padre victoriano, escribió un libro para probar que la *Odisea* había sido escrita por una mujer. Para Nietzsche, Sócrates fue casi tan culpable como San Pablo en la perversión del ideal guerrero griego. Más seriamente, estudios antropológicos modernos han concentrado su interés en determinados aspectos de la vida griega en la Gran Época, como los cultos de Deméter y Dionisio, en los que los iniciados se comportaban más como sagradas piaras que

[4] H. Spencer, *Education: Intellectual, Moral and Physical*, N. York, Appleton, 1890, p. 43.

como sobrios devotos de la bondad y la luz. Historiadores sociales y económicos han llamado la atención sobre la siempre precaria base material de la cultura griega e historiadores políticos sobre las desastrosas luchas entre las ciudades-estados, conflictos con las que todas ellas perdieron la independencia que habían tenido en tanto [5]. El extinto Gilbert Murray, uno de los más distinguidos estudiosos de la antigüedad clásica, hasta sugirió una gran herejía en interpretación: los griegos de la Gran Época tal vez no fueron ni siquiera clásicos en el sentido de ser ponderados, caballerescos y razonables seguidores del Justo Medio, buscadores y místicos que necesitaban mucho alabar y hasta establecer normas éticas y artísticas que les sirvieran de frenos, precisamente porque eran en el fondo hombres muy desenfrenados. Trazas de este romanticismo todavía subsisten, como en buena parte de la obra de Eurípides, pero, según Murray, generaciones de maestros y moralistas han moldeado probablemente la herencia de la Gran Época de acuerdo con sus gustos "clásicos" de docentes, tarea hecha posible por la escasez de manuscritos en los días anteriores a la imprenta.

Sin embargo, todavía persiste la opinión clásica de los griegos clásicos. Uno de los más estimados comentaristas norteamericanos de los griegos, Edith Hamilton, cuya obra *The Greek Way* ha tenido una amplia difusión por entregas, todavía los ve como los veía el Renacimiento, sencillamente como los mejores hasta ahora, como Apolos encarnados, con una encarnación que tiene algo del sentido cristiano del concepto. Tan fuerte es todavía la aceptación de los atenienses del siglo V y, en general, de todos los griegos de la época como encarnaciones de las virtudes del humanista que el historiador se siente muy tentado de ir a una revisión, si no a una negación lisa y llana. Tentación que, desde luego, me limitaré aquí a anotar más que a resistirla del todo [6].

II

El ideal de lo bello-y-bueno, καλοκάγαθὶα, resulta, según se manifiesta en la considerable masa de arte, literatura y filosofía que ha sobrevivido, muy atractivo, hay que decirlo, para la mayoría de los occidentales no predispuestos por otras devociones —o tal vez por alguna resistencia interior al hado humano— a juzgarlo repelente. El caballero ateniense que luchaba por alcanzar este ideal era miembro de una aristocracia nueva en Occidente. Recurriendo a una simplificación útil, aun-

[5] Sobre todo este tema, el lector en general sólo necesita el admirable libro *The Greeks and the Irrational*, de E. R. Dodds, Berkeley, University of California Press, 1951, del que existe actualmente una edición económica, Boston, Beacon, 1957.

[6] En sentido estricto, creo que no deben emplearse "ateniense" y "griego" como términos intercambiables, si bien es difícil evitarlo en ocasiones. En todo caso, la gran tradición toma a Atenas como típica y a Esparta como atípica. Este uso no carece de justificación.

que un tanto impropia, podemos decir que, a través de toda la historia occidental —y cabe sospechar que de la prehistoria, por lo menos desde los tiempos neolíticos—, han sobresalido de las masas dos grupos de seres humanos bien dotados, especialmente adiestrados y privilegiados. Podemos llamarlos, con Spengler, los guerreros y los sacerdotes y simbolizarlos con el corazón y la cabeza o con la espada y la pluma. El dualismo neto desaparece, desde luego, en la aplicación concreta: los individuos revelan una diversa mezcla de ambas cosas y agregados de algo que no es ni una ni otra y esto es verdad ya los clasifiquemos por el papel que representan o por sus temperamentos, sus personalidades. Ante todo y para lo que nos interesa, las clases rectoras o superiores se mezclan con frecuencia, forman una clase de guerreros-sacerdotes, una monarquía encabezada por un sacerdote-rey. Sin embargo, muchas veces, con aproximación mayor o menor, la división se mantiene y la relación entre la clase militar y la clase sacerdotal y el prestigio de cada una de ellas a los ojos de la otra y de la gente del común constituyen hechos en extremo útiles para el historiador de ideas y de moral.

Ahora bien, la peculiaridad del ideal aristocrático ateniense es ésta: el hombre bello-y-bueno es a la vez un guerrero y un sacerdote; si la última palabra nos sorprende un poco, permítaseme reemplazarla por otra muy trillada, pero no, así lo espero, demasiado engañosa, la de "intelectual". Es, lo admito, una palabra poco satisfactoria en muchos aspectos, ya que puede provocar un fuerte flujo de las glándulas adrenalinas. Los norteamericanos atribuyen frecuentemente a "intelectual" el sentido de "inteligente" y no el de "uno que predica, enseña, escribe, actúa en escena, pinta, dibuja o se dedica principalmente a la apreciación de los resultados de estas actividades". Los médicos, que en nuestros Estados Unidos son raramente *intelectuales* en este sentido (aunque a veces tengan pasatiempos intelectuales), son por lo general muy *inteligentes* y cultos y tienen conciencia de serlo. Cuando leen algo de intelectuales en el sentido que yo doy a la palabra, saben que no son intelectuales y creen que están siendo excluidos de la clase de los inteligentes. Y esto los enfurece [7].

A primera vista, puede parecer que estos dos, el guerrero y el in-

[7] Ver S. M. Lipset: *The Egghead Looks at Himself*, New York *Times*, octubre 17, 1957, sección VI, y especialmente una "carta al editor", firmada por "Robert Zufall, M. D.", una quincena después, diciembre 1º, sección VI, pág. 31. La carta es importante como documento: "Me siento impulsado a comentar el artículo del profesor Lipset. Me trastorna profundamente ver cualquier grupo de gente llamándose a sí mismos "los intelectuales", como si tuvieran el monopolio de la inteligencia. Webster define al "intelectual" como 'muy superior al individuo de inteligencia media'. Por otra parte, el profesor lo define como cualquiera que depende de la cultura para su subsistencia, incluyendo, obviamente, mucha gente que ni siquiera es inteligente del todo. Tengo la impresión de que este variado grupo de cantantes, bailarines y habitantes de torre de marfil, obtendrían un poco más de respeto del resto de nosotros, si dejaran de llamarse ridículamente a sí mismos 'los iniciados' ".

telectual, mantuvieron un feliz y útil equilibrio en Atenas, cada uno de ellos respetando al otro y ejerciendo en él su influencia, el guerrero refinado sin ablandamientos por el intelectual y el intelectual endurecido sin embotamientos por el guerrero. Así por lo menos se ha manifestado el ideal en la gran tradición. El guerrero no es un vano y jactancioso caudillo homérico; es Jenofonte, que no solamente nos relata la triunfal lucha en muy duras condiciones de la *Anábasis*, sino también las conversaciones de Sócrates y la educación admirablemente equilibrada o *paideia* del joven Ciro. O si, como hay que admitir que el Aquiles de Homero parece que las tuvo, el héroe ha de tener sus interesantes complejidades, estas complejidades tienen ya, como en el atractivo Alcibíades, ambivalencias dignas de la novela moderna. Así, pues, comenzando con el aspecto que la tradición pone en primer lugar, el del intelectual, vemos que el mismo Sócrates era un soldado ateniense y que Esquilo se sentía orgulloso de su participación en las guerras persas.

¿Se enorgulleció de esto más tal vez que de su obra de dramaturgo? Los comentaristas han señalado con frecuencia que, en el famoso epitafio de la Antología Palatina, no hay mención alguna de esa obra:

> Esquilo, el hijo de Euforión el ateniense que se halla bajo este monumento, murió en Gela, rica en trigo, pero de su valor probado pueden los árboles de Maratón dar fe y el peludo meda, que lo conoció [8].

No se puede, sin embargo, poner en tela de juicio la admiración que el caballero ateniense de la Gran Época sentía por el trabajo de la mente. Si, en una cultura que tanto apreciaba la fuerza y la belleza corporales, en una cultura todavía tan transportada por el hechizo de Homero, se tiene la impresión de que el guerrero prima sobre el sacerdote-intelectual, sigue siendo cierto que el equilibrio entre los dos es muy notable. Lo que un examen más a fondo revela —los atenienses de la Gran Época apenas hubieran comprendido la situación acertadamente descrita por Bernard Shaw, en relación con su Inglaterra, como el contraste entre la Casa del Jinete y la Casa del Dolor o hubieran simpatizado con los muy encontrados sentimientos de Kipling hacia sus "afranelados zoquetes y embarrados bufones"— no es precisamente un rompimiento de este equilibrio, sino más bien el hecho de que el ideal guerrero agonístico que hemos visto que era uno de los factores del ideal moral de los tiempos homéricos se había adueñado casi por completo de los intelectuales de la era de Pericles.

Nos vemos ante otro útil pero peligroso dualismo, el existente entre la competencia y la cooperación en la naturaleza humana y la sociedad humana [9]. Indudablemente, una oposición completa, la del

[8] *Select Epigrams from the Greek Anthology*, versión inglesa de J. W. Mackail, Londres, Longmans, 1938, p. 48.

[9] El tema es de gran importancia para el historiador de moral y volveré a él. El lector que desee una clara, enérgica... y exagerada exposición del contraste

guerrero y la clase guerrera siempre por la competencia, y la del sacerdote y la clase sacerdotal siempre por la cooperación, los guerreros siempre echando petróleo y los sacerdotes siempre echando agua al fuego de la agresividad humana, es realmente muy engañosa. Hasta en relación con el cristianismo, la observación cara a los críticos racionalistas hostiles es bastante cierta: no hay rivalidades más enconadas que las inspiradas por los odios teológicos. Sin embargo, es muy cierto que el ideal cristiano, según lo veremos en el Capítulo VI, si no es en modo alguno pacifista (*tiene* elementos pacifistas), exalta, ello no obstante, el amor fraternal y el espíritu de abnegación —la cooperación, en resumen— y condena severamente justo esos elementos físicamente agonísticos de la vida humana que los griegos de la Gran Época tanto admiraron.

Su admiración no era meramente teórica, sino que se manifestaba en casi todos los aspectos de la vida elevada, digna y aristocrática. Los griegos no competían únicamente en los juegos olímpicos y otras pruebas atléticas, sino también en todas las artes y letras; y no lo hacían en la competencia tal vez ambigua de la plaza pública y de los círculos, de la que el descalabrado autor de nuestro tiempo siempre —bien, casi siempre— puede salvar una u otra clase de *succès d'estime*. El artista creador griego se embarcaba en una competencia de clasificación rigurosa de la que salía tan claramente colocado —y tan vastamente conocido— como un bateador de la primera liga en los Estados Unidos. Los dramaturgos de Atenas presentaban sus obras, éstas, una vez aceptadas, eran montadas y representadas a costa del erario público y los autores salían del torneo clasificados como primero, segundo, tercero y "también corrieron". Escultores, pintores y arquitectos también se sometían sin excepción a esta especie de competencia atlética. Los políticos, casi sobra decirlo, tenían que ganar votos, aunque el complejo mecanismo de las instituciones políticas atenienses no permitía la clara clasificación numérica que utilizamos en nuestras elecciones. El mismo Pericles era un jefe político más que una elección directa del pueblo. Pero el elemento agonístico que existía en la política y la guerra griegas apenas necesita ser subrayado.

Esta competencia permanente, todavía no mitigada por los sentimientos humanitarios e igualitarios, era mucho más feroz de lo que parece a los más modernos amantes de la antigua Grecia. Llegó a su máxima intensidad en las constantes guerras que culminaron en la gran guerra del Peloponeso a fines del siglo v. El combate real entre seres humanos no es nunca, claro está, empeño amable, pero hay, sin embargo, muchas graduaciones entre los extremos de una lucha estilizada y no muy cruenta, como los choques entre caballeros en las postrime-

debe leer *Mutual Aid, a Factor of Evolution*, de P. A. Kropotkin, Nueva York, McClure, Phillips, 1902.

rías de la Edad Media, y una lucha total como la de nuestras propias guerras y las de los griegos de la Gran Época. No nos sienta bien a nosotros, cuya cultura ha producido Auschwitz, Katyn e Hiroshima, reprochar a los griegos de la Gran Época que produjeran Melos y Corcira. Pero leamos —y nadie actualmente relacionado con los asuntos públicos debería dejar de leerlas— las páginas en las que lo ocurrido en Melos y Corcira es descrito por Tucídides. Aquí no es valedero el ambiguo y tal vez hueco lugar común de que una diferencia suficientemente grande en grado puede ser una diferencia en clase. En número de víctimas, nuestros desafueros exceden a los de los griegos en proporción de mil a uno; moralmente son idénticos.

Fuera por completo de la guerra y la política, se obtiene la impresión de que la competencia en la vida griega, salvo tal vez en los "negocios", era tan vasta por lo menos como en la nuestra y un tanto más extrema. Todavía prevalecía la antigua tesis homérica que, traducida a lo norteamericano, podría ser expresada como "el ganador se lo lleva todo". Se aspiraba siempre al primer puesto; sólo importaba el campeonato. No había segundos o terceros en los juegos olímpicos ni tampoco clasificación por equipos. Por cierto, es significativo señalar que, cuando los juegos fueron resucitados en un mundo muy diferente en 1896, los proyectistas, muy al tanto de la historia griega, se negaron a admitir la clasificación de los equipos por puntos; la prensa, especialmente la norteamericana, procedió a elaborar una clasificación por equipos "extraoficial" que iba hasta el quinto puesto.

Además, aunque había indudablemente reglas para todas estas competencias, intelectuales y atléticas, de la antigua Grecia y aunque, como en todas las aristocracias, el concepto del honor era allí algo muy real, hay en la literatura indicaciones de que persistía en la Gran Época esa falta de escrúpulos que Homero distaba de condenar en su astuto Odiseo. Estamos manejando cosas intangibles, pero parece que las normas del "juego limpio" en ética y conducta de estos aristócratas griegos estaban muy por debajo de las correspondientes a aristocracias posteriores en su mejor época. Aristófanes, Tucídides y Platón abarcan juntos un ancho campo. Es poco tal vez lo que tienen en común, si se exceptúa el sentir de que su Atenas va por mal camino, de que se está moralmente extraviado. Los dos primeros en especial eran buenos observadores además de buenos moralistas. Procuran la impresión de una sociedad en la que el deseo de ganar, de sobresalir, de brillar, de elevarse, está rompiendo los frenos convencionales de la moralidad, las reglas del juego [10].

Los griegos de la Gran Época estaban embarcados pues en un agón

[10] Los tres fueron escritores de tiempos de guerra y de posguerra y concedo que tanto ellos como su sociedad reflejan las profundas heridas que las guerras causan, especialmente en los intelectuales. Pero no creo que pueda hallarse una sociedad más dorada y moral en los años que precedieron inmediatamente al 431,

que frecuentemente parece una desenfrenada rebatiña. Pero su ideal de lo bello-y-bueno no dejaba en modo alguno de influir en las metas, por lo menos, que se señalaban los competidores. El aristócrata griego de la era de Pericles no hubiera tenido interés alguno en triunfar como triunfó Rockefeller, como triunfó San Francisco o como triunfó San Simeón el Estilita. A los griegos les hubiera parecido que estos tres hombres habían perseguido fines indignos: el dinero, la pobreza mística, la austeridad como autocastigo; en realidad, estos dos últimos hubieran resultado probablemente incomprensibles por completo para un Jenofonte. Pero Rockefeller nos procura un mejor punto de partida. El griego de la Gran Época no desdeñaba la riqueza; era para él un bien moral indispensable. Un hombre pobre no podía ser, conforme a esta ética, un hombre bueno. Pero *andar detrás* de la riqueza no era propio de este aristócrata, como pronto lo veremos. Hubiera excluido a Rockefeller de la comunidad moral de lo bello-y-bueno simplemente porque era un negociante. Pero *también* hubiera pensado que Rockefeller, como el Creso de sus propias leyendas, tenía sencillamente demasiado dinero, indecentemente demasiado, aun habiéndolo heredado.

Nos hallamos ante la parte más conocida de la ética griega, el concepto del Justo Medio, de nada con exceso. En su *Ética a Nicómaco,* Aristóteles le da la expresión clásica. El valor es una virtud, para el bello-y-bueno una de las virtudes más altas. La cobardía, que es insuficiencia de valor, es un vicio; pero también lo son la temeridad, la rudeza, el caricaturesco "valor" del exhibicionista, que son un exceso de valor. Esta clase de análisis puede ser aplicado a un vasto campo de la conducta humana. El prudente cuidado del propio dinero, la buena administración, es una virtud; el pródigo es un mal hombre, pero también lo es el avaro.

Se puede señalar aquí que ha sido muy criticado este ideal del dorado Justo Medio y que estas críticas, aunque basadas directamente en las repercusiones del ideal en la conducta, entran siempre en el marco de las derivaciones lógicas de la expresión en casos específicos. ¿Es que tiene sentido hablar de un "exceso" de valor? ¿Guarda *alguna relación* con el valor la temeridad? O tomemos como ejemplo moderno al racionalista J. M. Robertson, quien escribe que un ratero podría "alegar que observa el término medio entre el robo con violencia y la pacata honradez ajena a todo robo y que, en consecuencia, es un hombre que se ajusta a los principios aristotélicos y merece el calificativo de virtuoso a este respecto"[11]. La expresión "a este respecto",

ni siquiera entre los hombres que lucharon en Maratón. Temístocles acabó en traidor; Demarato, rey de Esparta, se refugió entre los enemigos persas. Alcibíades no fue el primero.

[11] John Mackinnon Robertson, *A Short History of Morals*, Londres, Watts, 1920, p. 120.

que el lector no advierte o se supone que no advierte, salva sin duda a la lógica de Robertson en este especial trozo de casuística, un tanto sospechoso, pero un modo de pensar frecuentemente útil en materia de problemas morales. Para Aristóteles, desde luego, el ejemplo no hubiera tenido sentido; sencillamente, los rateros no pueden competir por el premio de lo bello-y-bueno.

Las verdaderas objeciones al ideal del Justo Medio se hallan más profundamente arraigadas en las actitudes humanas frente a este mundo y el otro de lo que la casuística, al menos en la superficie, generalmente revela. El ideal de estos caballeros griegos parece a la mayoría de los que lo desaprueban vulgar, pedestre, embotado, nada heroico. Parece buscar un compromiso allí donde el hombre realmente bueno lucharía hasta la muerte. Es a ras de la tierra, sin alas. Tenemos aquí nuestro primer claro encuentro con otro de los inevitables dualismos que se nos presentarán a lo largo de toda esta historia, un dualismo que lo conocemos generalmente como el contraste entre lo *romántico* y lo *clásico,* un contraste que tiene tanto significado para el historiador de moral como para el historiador de arte y literatura, un contraste que no podemos resumir en modo alguno en estos momentos. Tendremos que contentarnos con un viejo par de símbolos: lo romántico es la catedral gótica que se lanza hacia lo alto; lo clásico, el confinado templo griego, aferrado a la tierra [12].

Ahora bien, es el romántico quien no acepta el ideal del Justo Medio. Para el clásico, este ideal ha sido, desde que fue tan claramente expuesto por los griegos, uno de los cimientos de su visión de la vida. Y las visiones son ciertamente diferentes. Allí donde el romántico ve en el término medio un innoble contentamiento con lo fácil, lo ordinario, lo mediocre, el clásico ve una lucha difícil, tan heroica como un ascenso a los cielos o un descenso a los infiernos, por lograr en la tierra algo que en modo alguno está al alcance de todos; ante todo, nada de promedio, de transacción, según el significado que comúnmente se da a estos vocablos, sino un modelo, un ideal; tampoco un producto de la estadística, sino más bien el impulso humano hacia esa trascendencia que al romántico agrada considerar como cosa propia. El clásico insistirá que no hay nada de ordinario o mediocre en la Venus de Milo, Pericles o el Partenón. Probablemente irá más lejos y sostendrá que, básicamente, el ideal de lo bello-y-bueno es para el moralista como el ideal de la salud para el médico, pero con la

[12] La antítesis de Spengler entre lo fáustico (romántico) y lo apolíneo (clásico) sigue siendo uno de los más completos e interesantes desarrollos de este tema. Véase *Decline of the West*, Vol. I, pp. 183 y sigs. Supongo que el anticuado nominalista, que se disfraza actualmente muchas veces de científico —especialmente como un científico social o del comportamiento—, considerará todo esto, incluidos los mismos conceptos de "romántico" y "clásico", pura insensatez. Pero es una insensatez singularmente útil y en realidad hasta indispensable para el estudioso de asuntos humanos.

diferencia de que es más difícil de alcanzar, más raro. Volveremos sobre este tema cuando lleguemos al cristianismo.

Pero hay otra serie de atributos que deben ser agregados a este ideal griego del Justo Medio, unos atributos que tienen un carácter moral del mismo modo que un evidente carácter estético. También en este caso el cánon "clásico", según ha evolucionado, deforma y exagera de modo indudable. Esas serenas estatuas griegas, ahora con la pátina del tiempo, fueron en un tiempo doradas, estuvieron pintadas con brillantes colores. La alegría griega frecuentemente era ilimitada. Los griegos de la Gran Época empleaban la hipérbole —testigo es Aristófanes— del mismo modo que el lítotes; *ambas* palabras y cosas son griegas. Nadie indudablemente empleará la palabra "lozano" para referirse al siglo v de Grecia; en verdad, la palabra "lozano" tiene connotaciones abrumadoramente románticas, fáusticas. Moralmente, hay más de una huella del estoico en Grecia aun antes de que Zenón enseñara en la Stoa.

Los ideales del agón y del dorado Justo Medio son ideales específicamente destinados en su origen ateniense del siglo v a ser válidos de modo exclusivo para una minoría aristocrática. El trabajo servil y necesario, según el mundo lo conoce, hace la buena vida imposible [13]. El herrero tenía que desarrollar sus músculos hasta un punto incompatible con la simetría apolínea; el tenedor de libros inclinado sobre sus cuentas tenía hambre de cuerpo y de alma. Los trabajadores de cualquier clase están condenados a ser profesionales especializados. Y lo bello-y-bueno era firmemente un ideal de aficionado, de hombre completo, como era el ideal de las clases superiores británicas de los tiempos modernos, unas clases que, desde luego, eran educadas en una bonita versión de la cultura griega. Para las dificultades que descalifican para el logro de la verdadera virtud, los griegos tenían una palabra que a veces llega a los diccionarios amplios en la forma de "banáusico", aunque rara vez sepamos qué hacer con ella. Banáusicas son la mayoría de las actividades a que todos actualmente nos dedicamos, pues son pocos los que en nuestro tiempo pueden intentar tan siquiera vivir de completo acuerdo con el ideal griego de la bello-y-bueno [14].

El ideal de lo bello-y-bueno no es tan egoísta como puede parecer por lo precedente ni tan individualista como el significado que hoy damos a esta palabra, es decir, como algo dentro del cuadro de refe-

[13] La conocida breve declaración es: "Nadie puede practicar la virtud si vive como un mecánico o bracero". Aristóteles, *Política*, Libro III, Cap. 5. La palabra traducida como "virtud" es, desde luego, la intraducible *aretē*. A veces es traducida como "excelencia".

[14] Es interesante pensar en los muchos de nuestros clisés que no tendrían sentido para los griegos de la Gran Época. ¿Qué hubiera pensado Sócrates de este dicho de Edison: "El genio es un uno por ciento de inspiración y un noventa y nueve por ciento de transpiración"?

rencia de *The Man versus the State* ("El hombre frente al estado") de Spencer. No es necesario que volvamos a más observaciones sobre la extrema competencia de la vida griega entre estos caballeros. Pero, con objeto de calificarla un poco, diremos que esta competencia tenía, inclusive en Atenas, una fuerza compensadora, la aceptación de la disciplina por parte del soldado, la aceptación de la ley y la costumbre por parte del ciudadano, la aceptación de las devociones de la religión por parte del creyente y hasta un toque del antiguo sentido de responsabilidad del patriarca en relación con la familia. En este punto es esencial otro lugar común de los manuales: los griegos, inclusive también los atenienses, eran, según la frecuentemente citada expresión de Aristóteles, *animales políticos,* hombres hechos a vivir en una polis; y el hombre que mostrara señales de actuar como un áspero individualista desdeñoso de los deberes convencionales del ciudadano era conocido con un nombre que ha pasado a ser nuestra palabra "idiota". Hace falta, por otra parte, una consideración complementaria: el fuerte elemento del héroe homérico y su afán de competir y triunfar, que sobrevive en el siglo v y supone una competencia realmente frenética, estaba limitado a actividades como si dijéramos no banáusicas: a las artes, las letras, los deportes, la vida del caballero. La competencia sin frenos en cuestiones de negocios no fue nunca lo que fue en el Occidente del siglo XIX; esto es importante. Es tal vez una desdicha que la guerra y la política no fueran también consideradas banáusicas en Atenas; en esto, el espíritu del agón se impuso, con desastrosos resultados, al ideal del Justo Medio.

Aunque buena parte del ideal de la Gran Época fue real y fue realizado, la diferencia entre lo real y lo ideal comenzó a manifestarse claramente con la guerra del Peloponeso. También aquí los matices son sutiles. Pero lo que con Pericles suena a algo tan elevado como el discurso de Gettysburg comienza con el posterior Isócrates a sonar un poco a George Babbitt, a tener un toque de esa vulgar "propia estimación mancomunada" que la persona con sensibilidad descubre en los patriotismos modernos. Pericles, según nos lo presenta Tucídides, está sin duda orgulloso de Atenas, "una educación para Grecia", pero su tono no es el de Isócrates, quien se jacta: "Nuestra ciudad no era solamente tan amada de los Dioses, sino tan devota por la humanidad... que compartió con todos los hombres lo que había recibido." Hay el toque rotario de "servicio de la humanidad" [15]. Pericles por lo menos habló ante Mitilene, ante Melos, ante Siracusa; Isócrates habló *después* que los atenienses dieran en esos lugares unas pruebas un tanto paradójicas de la devoción que por ese "servicio de la humanidad" sentían.

Tal vez la diferencia entre lo ideal y lo real nunca fuera pequeña

[15] Isócrates, *Panegírico,* 28, versión inglesa, *Panegyricus,* de George Norlin, Londres, Heinemann, Loeb Classical Library, 1928, Vol. I, p. 135.

en Atenas, ni siquiera en los mejores días de Pericles. Sin embargo, fue menos sin duda que en los tiempos de Cleón, los Treinta Tiranos o la restaurada democracia del siglo IV. Existe la posibilidad, estimulante o descorazonadora según se miren las cosas, de que el fracaso de Atenas sea en el fondo el fracaso de una democracia que no supo estar a la altura de unos propósitos aristocráticos, que eligió a un Cleón antes que a un Pericles o un Arístides, que tal vez eligió a Cleón creyendo que elegía a un hombre como esos dos. Esto es sin duda una simplificación exagerada, como lo es la noción análoga de que el cristianismo, que también estableció patrones en extremo aristocráticos, ha sobrevivido únicamente por *no* empeñarse en aplicar tales patrones a la conducta de muchos.

Sin embargo, no hace falta agregarse a la larga lista de quienes desde Platón han achacado los males de Atenas a la difusión de las ideas igualitarias y democráticas; Esparta, que no aceptó nunca estas ideas, fracasó tan miserable y rápidamente como lo hizo Atenas en la feroz competencia militar a mordiscos entre las ciudades-estados griegas. También Esparta ha dejado su huella en la historia moral de Occidente. Entre los antiguos, el tono espartano y las realizaciones espartanas fueron tal vez más admirados que los correspondientes a Atenas. Fue el Renacimiento italiano el que puso tan firmemente a Atenas como el símbolo de lo realizado por Grecia; Florencia, ni siquiera la Florencia del breve triunfo de Savonarola, nunca pudo sentir afinidad alguna con Esparta.

Sabemos de Esparta principalmente por los escritos de contemporáneos atenienses de la Gran Época, hombres como Platón, Tucídides y Jenofonte, que estaban escandalizados por lo que les parecía la indisciplina democrática de Atenas y buscaban en las virtudes espartanas una cura para el relajamiento ateniense; y por escritores posteriores como Plutarco, cuyas fuentes difícilmente podían ser mejores que las nuestras. Sin embargo, los hechos principales acerca de Esparta son bastante claros. La llanura interior de Lacedemonia fue colonizada por una de las últimas bandas de invasores dorios, quienes sometieron a los anteriores habitantes de la comarca a una condición inferior, aunque no completamente servil. Al parecer, Esparta siguió al principio el rumbo normal de las ciudades-estados griegas, luchando con sus vecinos, pero desarrollando al mismo tiempo una vigorosa vida artística e intelectual. Luego se produjo, al cabo aproximadamente de una generación, en la sociedad espartana una clase de transformación que conocemos bien en la personalidad de algunos raros individuos —por ejemplo, el giro repentino que convirtió a Francesco Bernardone en San Francisco de Asís—, pero que no esperamos que se produzca en una sociedad entera, ni siquiera como resultado de lo que llamamos una "revolución". En determinada época del siglo VII a. de C., Esparta —todos los espartanos— abandonó la poesía y la música, salvo

como ayudas para el ardor militar, abandonó la conversación —siempre un deleite entre los griegos— y hasta abandonó las formas privadas y normales de la vida familiar para convertirse en una ciudad-estado y una sociedad comunista aristocrática.

El ideal griego de lo bello-y-bueno queda casi —no del todo— irreconocible en los grandes cuarteles en que Esparta se convirtió. El ideal de la salud y la fuerza corporales queda centrado en la dureza del soldado, en una resistencia sobrehumana a las penalidades y el dolor. El agón está presente, pero entre los espartanos se reduce a una competencia en proezas militares y es orientado, en mayor medida todavía que en el resto de Grecia, hacia un esfuerzo colectivo que mantenga a Esparta en el primer puesto entre las ciudades-estados griegas. También está presente la antigua nota de admiración de la Odisea por la astucia y el engaño que *tengan éxito*, si bien curiosamente deformada por el ambiente de cuartel. Tal vez el relato sobre Esparta más conocido es el divulgado por Plutarco, el del muchacho espartano que, adiestrado para robar con la condición de que nunca sea sorprendido en el robo, estoicamente, espartanamente, soporta que un zorro hurtado le muerda en el sexo bajo los pliegues del manto antes que admitir su culpa. También están presentes los frenos, convertidos en austeridad, si no en locura; el espartano ya no se permite ni el lujo de hablar. Habla "lacónicamente".

El Justo Medio se ha desvanecido por completo. El espartano no tenía nada que hacer con el término medio, con la transacción; no rezó para él la vieja sabiduría popular griega de "nada con exceso". Nunca tenía demasiada disciplina, nunca podía ser demasiado literal en el cumplimiento de órdenes, nunca se mantenía demasiado al margen de la poca digna misión de administrar sus tierras, nunca eliminó demasiado completamente de su vida las artes y las letras. Tal vez no haya habido ninguna gran sociedad de Occidente que haya hecho más que la espartana para superar las limitaciones del *Homo sapiens*. Fue un intento extraordinario y tuvo éxito durante unas cuantas generaciones. No podemos intentar aquí examinar la declinación de Esparta y el fracaso del intento de perpetuar un modo de vida tan inhumano. Pero unos cuantos de los factores que contribuyeron a todo ello tienen que interesarnos muy especialmente. Por de pronto, es manifiesto que el desprecio espartano por la vida intelectual, unido a la devoción por la tradición, por hacer siempre las cosas como se habían hecho, hizo difícil que los espartanos resolvieran problemas en los que entraran nuevos factores. Inclusive en la guerra, su especialidad, no pudieron cambiar con la celeridad necesaria para hacer frente a la innovación tebana de la falange y cayeron derrotados. Las Termópilas espartanas merecen sin duda su lugar en una noble tradición que ha ayudado a los hombres a encontrar un valor que nunca han dejado de necesitar. Y sin embargo ¿fue aquello mucho mejor

que la carga de la Brigada Ligera, respecto a la que actualmente aceptamos sin duda el veredicto del mariscal francés Bosquet: *C'est magnifique, mais ce n'est pas la guerre?* Realmente, Tennyson parece ahora vacío, tonto.

No les toca replicar,
Ni razonar el porqué,
Mas solo obrar y morir.
Hacia el valle de la Muerte
Cabalgan seiscientos hombres.

Y Simónides sigue dueño de la expresión perfecta:

¡Oh, viajero, di a Esparta que hemos muerto aquí por cumplir sus órdenes! [16]

El hechizo griego es duro de romper, especialmente para el virtuoso realista que no tiene dificultades con los Lorelei ni las *belles dames sans merci* de la mera ficción.

Por otra parte, el hermoso desdén de soldado que el espartano sentía por los asuntos económicos y la curiosa vida de comunidad que el adulto llevaba en los cuarteles y en campaña hizo que las esposas y los mayordomos se encargaran de las tierras, con resultados desastrosos para la necesaria base económica de la igualdad entre los espartanos. Finalmente, en el siglo IV, los espartanos comenzaron a extinguirse, a dejar de propagarse, resultado relacionado probablemente con sus largas ausencias del hogar en las campañas y el exagerado comunismo militar, que hacía que hasta les resultara duro dormir con sus esposas. Pero la mayoría de las aristocracias estrechas tienden a no perpetuarse por nacimientos naturales y han de reclutar nuevos miembros del modo que sea. El excesivo exclusivismo de los espartanos hacía esto imposible; había que nacer espartanos y cada vez eran menos los que nacían como tales.

El historiador de moral tiene que hacerse una pregunta evidente: ¿cómo Esparta desarrolló una sociedad tan desusada, tan "poco natural"? La ocasión es bastante clara. En una primera guerra a fines del siglo VIII, Esparta se apoderó de la vecina Mesenia, pero, en lugar de limitarse a exigir un tributo y unas cuantas rectificaciones fronterizas —en Grecia, como en el posterior mundo occidental, había pudores internacionales—, pasó por alto cualquier reparo, se anexó a Mesenia e hizo ilotas o siervos de los mesenios. Casi un siglo después, una feroz rebelión de los mesenios, aplastada con dificultad, alarmó

[16] Tennyson, "La carga de la Brigada Ligera", en *Works* ("Obras"), Boston, Houghton Mifflin, 1898, p. 226; Simónides, "De los espartanos en las Termópilas", en *Select Epigrams from the Greek Anthology,* versión inglesa de J. W. Mackail, 3ª ed. revisada, Nueva York, Longmans, 1911, Sección III, Nº 4.

al parecer a los gobernantes de Esparta, quienes seguidamente establecieron la serie extraordinaria de reformas que hicieron de los espartanos los comunistas militares que encontramos en las Termópilas y otros muchos campos. Pero Mesenia fue simplemente la presión en el gatillo. El arma estaba ya cargada. El verdadero problema consiste en por qué los espartanos replicaron como lo hicieron ante un problema que otros pueblos han solucionado de modo muy diferente, asimilando a los conquistados, recurriendo a compromisos de todas clases y hasta retirándose de una posición difícil, solución favorita de las perversas potencias imperialistas de nuestro tiempo. La respuesta nunca puede ser segura, pero se diría que hubo tal vez cierta analogía con la experiencia de los judíos. La banda o las bandas dorias que se establecieron en Laconia tal vez habían sido especialmente endurecidas por sus vagabundeos. Durante sus primeros años en Laconia, hasta su arte llevó el sello de una energía bélica de inquebrantable obstinación. Tirteo, mientras los espartanos eran todavía poetas, pudo escribir un verso tan simbólicamente espartano como:

> Que cada cual muerda el labio y se mantenga firme en su puesto [17].

En los críticos años de la decisión, un hombre o un grupo de jefes muy unidos entre sí hicieron casi con certidumbre que la balanza se inclinara. Licurgo, a quien la leyenda atribuye la gran reforma, es tal vez, en estricto rigor histórico, una figura tan vaga, si no mítica, como Moisés. Pero es indudable que alguien o unos pocos hicieron —y en una crisis— lo que a Licurgo se atribuye.

III

Lo bueno-y-bello, pues, inclusive en su caricatura o perversión espartana, es el ideal moral, el concepto de la persona admirable y envidiable que deseaban ser los griegos de la polis en la Gran Época. Presentado y preservado en un arte y una literatura que han sobrevivido a las alabanzas de sus muchos admiradores, es todavía un ideal vivo en Occidente. Debemos, sin embargo, ir más lejos y sondear la clase de vida moral que realmente llevaban estos antiguos griegos admiradores del dorado Justo Medio. Como casi siempre hasta tiempos muy recientes, podemos decir muy poco sobre el modo de vivir de las masas. Ciertamente, en relación con la Atenas del siglo V, parece bastante claro que esta cultura, tanto moral como intelectual, se extendió hacia abajo, a la mayoría de la real población urbana. Fuentes como el folletista conocido como el Antiguo Oligarca, que se queja

[17] *Elegy and Iambus* ("Elegía y yambo"), versión inglesa de J. M. Edmonds, Londres, Heinemann, 1931, Loeb Classical Library, p. 71.

de que los mismos esclavos no respetan en Atenas a sus superiores, y, sobre todo, Aristófanes, nos procuran una vislumbre —la primera en la historia occidental—, de una población urbana vivaz, acicalada, "refinada", pronta para la imitación y, si se quiere, para vulgarizar los gustos y hábitos de sus superiores. También vislumbramos el hecho de que la sobria población campesina de Ática, a sólo unos cuantos kilómetros de distancia, consideraba a la gente de la ciudad moralmente laxa y poco de fiar. Esto ha seguido siendo una pauta hasta en los Estados Unidos contemporáneos, donde los avances tecnológicos casi han eliminado las diferencias materiales entre la ciudad y el campo. Como muchas de las pautas de esta clase, tiene su parte de verdad; el ateniense, como posteriormente el parisiense y el *cockney* de Londres, no era ningún lento, firme y callado seguidor de la rutina establecida. Pero un elemento del cuadro, la creencia de que esta vivaz y habladora gente de la ciudad carecía de vigor, resistencia y hombría, era probablemente tan falso entonces como los bombardeos aéreos demostraron que lo era en los grandes centros metropolitanos occidentales de nuestra época. Los atenienses no perdieron su gran guerra por falta de coraje en la gente del común ni por carencia de espíritu público. Arnold Toynbee parece tener razón en esto: sus superiores los llevaron a una serie de conquistas tan sólo exteriormente afortunadas que violentaron los hábitos y los ideales de la polis.

Dos cosas conviene tener presentes en cualquier intento de juzgar el nivel moral de la vida griega en la Gran Época. En primer lugar, los griegos estaban separados sólo por unas cuantas generaciones de la sociedad de tribu, relativamente primitiva. La noción encerrada en lo que solía ser llamado el "milagro de Grecia" ha sido abandonada. El estudio de la civilización del Egeo con su centro en Creta, civilización que se había desarrollado mucho antes de que las bandas griegas cayeran sobre ella, ha puesto de manifiesto que los griegos no crearon su madura civilización de la nada y en unos pocos siglos. Sin embargo, por mucho que fuera lo que tomaran de sus predecesores, subsiste el hecho de que sus poleis eran instituciones nuevas. Si hubiesen sobrevivido hábitos de tribu, si hubiese habido algo parecido a un retraso cultural, es de suponer que los griegos hubieran dejado trazas de todo ello. En segundo término, los griegos siempre fueron pobres. Su país era montuoso y rocoso, su suelo delgado. Las más ricas de las poleis —Atenas, Corinto, las ciudades de Jonia— dependían del comercio, la producción de alfarería y similares trabajos artesanales. El rico nunca llegó a la clase de lujo que fue posible después, en el mundo grecorromano; los pobres eran verdaderamente pobres. Y numerosos.

Con este escenario, no es sorprendente que el mundo griego aceptara un mundo de violencia, un mundo en el que la muerte, la enfermedad y los padecimientos humanos de todas clases eran aceptados

en forma parecida a como nosotros aceptamos el tiempo. Una observación es necesaria aquí: no quiero decir que los griegos se mostraran encallecidos para el dolor; tampoco doy a entender que la nuestra es una cultura sin violencia. Nuestras guerras recientes han matado en una escala hasta ahora sin precedentes; nuestro progreso tecnológico —especialmente el motor de combustión interna— ha significado que lo que llamamos accidentes son relativamente mucho más frecuentes de lo que fueron en el mundo antiguo. Pero nos rebelamos contra ese sufrimiento y tratamos, aunque no tengamos éxito, de remediarlo; los griegos de la Gran Época, aunque sentían muy en lo hondo la amplitud de la miseria humana, no creyeron al parecer que el grupo, la sociedad, las "reformas", pudieran mitigarla mucho. Platón, que fue conforme a casi todas las acepciones modernas de la palabra, un idealista, aceptó en su Utopía, la *República*, la guerra como una función normal del estado perfecto. En toda la literatura de la Gran Época que ha llegado hasta nosotros, es difícil encontrar nada que se parezca a una expresión de lo que podríamos llamar deseo de reforma humanitaria. Hay, sí, piedad, compasión, elocuentemente expresadas, aunque casi siempre en las tragedias, que no se refieren a las vidas de la gente ordinaria. En Eurípides, esta piedad parece dirigirse a veces hacia los oprimidos, los aplastados, pero ni en Eurípides hay realmente trazas de lo que podríamos llamar un "evangelio social". Volveremos a este tema con los tiempos medievales.

La aceptación de la violencia y la inseguridad en la vida cotidiana ordinaria es la normal suerte humana casi hasta nuestros días. Pero posteriores sistemas éticos griegos y la ética cristiana introdujeron por lo menos una preocupación por las víctimas de la violencia, la injusticia y la desgracia que realmente cuesta encontrar en la Gran Época. El abandono por parte de los espartanos de las criaturas que no llegaran a los altos módulos físicos señalados para los varones —y para las hembras, pues los espartanos figuraron entre los primeros eugenésicos— no puede sorprender mucho en esa sociedad anormal. Pero el abandono de niños en el resto de Grecia, país expuesto a la pobreza y al exceso de población, también era muy frecuente. Como señala un buen reformador británico de nuestros días: "En el *Theaetetus* de Platón, se hace hablar a Sócrates (hijo de una comadrona) de la eliminación de recién nacidos como podría hablar de ahogar a unos gatitos" [18].

La esclavitud era parte aceptada de la sociedad de Grecia. Los esclavos eran en su mayoría prisioneros de guerra o víctimas de cualquier otra desdicha. No eran en aquellos tempranos días muy distintos racialmente de sus amos. Su condición variaba mucho de ciudad-estado y dentro de cada una de ellas según el trabajo a que estaban dedicados.

[18] Robertson, *Short History of Morals*, p. 91. La referencia es al *Theaetetus*, párrafos 149, 151.

Los ilotas de Esparta, siervos de condición formal más que esclavos de rebaño, eran, ello no obstante, muy mal tratados y también muy temidos por sus señores. Los conocidos cuentos de Plutarco son reveladores. Los jefes espartanos emborrachaban de cuando en cuando a un ilota y lo exhibían ante los jóvenes de Esparta como una lección práctica; había una policía especial que espiaba a los ilotas, husmeando siempre cualquier plan de revuelta. Los esclavos del estado que trabajaban en las minas de plata del Laurio, en Ática, soportaban una vida dura de verdad; en cambio, la policía de Atenas estaba formada comúnmente por esclavos tracios y la suerte de un policía no es por lo general muy desdichada. Tal vez un helenófilo de Oxford como el extinto Sir Alfred Zimmern haga parecer demasiado buena la posición del esclavo en Atenas; *fellow-worker* o "colaborador", que recuerda la denominación que se daba hace unas décadas en los Estados Unidos a los jefes de personal de las empresas, no es la traducción de δομλος . La palabra es "esclavo". Sin embargo, con la excepción de Esparta, el mundo griego de la polis libre no mostraba en modo alguno los peores aspectos que ha tenido la esclavitud. La emancipación era fácil y no rara; el esclavo podía en realidad ganar dinero y comprar su libertad. Pero apenas hay una protesta contra la misma institución; y la opinión de Aristóteles de que lo probable es que un esclavo sea por naturaleza un esclavo es sin duda lo bastante representativa para que merezca la posición que ocupa en los manuales de historia. El esclavo no es simplemente un agente moral libre. En las *Leyes,* Platón hace que el médico dicte a los esclavos sin explicación y procure en cambio que el paciente libre comprenda la enfermedad y el tratamiento.

El estado de la familia guarda indudablemente relación con el estado moral de una sociedad determinada. Sin embargo, esta correlación no es tan sencilla como sostienen nuestros contemporáneos norteamericanos que se preocupan por el alto promedio de divorcios. Parece natural que, en las primeras sociedades occidentales, los lazos familiares fueran fuertes y el cabeza de familia tuviera mucho poder. La familia de la polis griega era una familia así. Debe señalarse desde el principio que, en una sociedad carente por completo de disposiciones sobre "seguridad social", sea por medio de leyes del estado o por medio del seguro privado, la familia era la única forma posible de seguro para la vejez. El griego esperaba que sus hijos cuidaran de él en la ancianidad; los hijos estaban dispuestos a encargarse de sus padres. En Atenas, antes que un hombre pudiera convertirse en magistrado, tenía que demostrar que había atendido a sus padres de modo conveniente. El hombre que negara a sus padres alimento y techo perdía el derecho a hablar en la asamblea. Conviene advertir que, por lo general, las leyes de esta clase prevén los casos excepcionales, los casos que constituyen "noticia". No hay que deducir de ellas que

los atenienses dejaban que sus padres se murieran de hambre [20]. Eran sentimientos firmes, de esos que Pareto llamaba "agregados persistentes", y eran fuertes hasta en Atenas, la menos tradicionalista de las poleis. La literatura griega de los más tempranos tiempos es ya una prueba plena de la fuerza de estos lazos familiares. De nuevo es sólo en Esparta, en su declinación final, donde se advierten señales de esa especie de disolución de la familia, incluida la conducta muy libre de las esposas de las clases altas, que hallamos en ciertas fases terminales de la historia de Roma.

La sociedad griega no era feminista. La "sujeción" de las mujeres atenienses en particular era uno de los aspectos de la muy admirada sociedad que más lamentaban los helenófilos liberales de los tiempos victorianos. La esposa ateniense de las clases superiores —y, en verdad, hasta muy abajo en la escala social— estaba muy retenida por sus deberes domésticos de gobernar la casa y educar a sus hijas y jóvenes hijos; no salía de casa sin compañía, ni participaba en la vida pública, ni intervenía en la vida social de los hombres, en las comidas, los simposios y los debates y conversaciones en la plaza. Sin embargo, el gineceo no era completamente un harem y hasta la esposa ateniense distaba de estar en una reclusión oriental. Hay en la literatura que ha sobrevivido pocas señales de que estuviera descontenta con su suerte, que era, al fin de cuentas, de mucha seguridad para aquellos tiempos. El notable Eurípides, en el que cabe confiar como anunciador del siglo XIX, revela trazas, especialmente en *Medea*, de lo que, si no nos importan los anacronismos, podríamos llamar feminismo. Pero hay poco más. La supremacía masculina se daba por supuesta en el mundo griego y grecorromano, hecho risueñamente reflejado en la presunción universal de que la abeja reina era un *rey* [21]. Demóstenes pudo decir, casi incidentalmente, con referencia al varón griego —siempre, desde luego, de las clases altas, pues la pobreza hace que la monogamia sea muy soportable—: "Tenemos queridas en aras del placer y concubinas para el cuidado cotidiano de nuestras personas, pero esposas para que nos den hijos legítimos y sean fieles guardianas de nuestros hogares" [22].

Llegamos finalmente a las relaciones sexuales, un tema que, con dolor de los moralistas sensibles, parece ser la primera cosa, si no la única, que sugiere la palabra "moral" en inglés y norteamericano vulgares contemporáneos. Es un tema de mucha importancia para el

[20] E. Westermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. I, p. 536, citando a L. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen* (1882).

[21] Véase a Virgilio, *Geórgicas*, IV, 67. Desde luego, el empleo que hace Virigilio de "reyes" en este trozo no puede ser más que una metáfora. Pero los antiguos no pudieron comprender la vida sexual de las abejas.

[22] Demóstenes, *Private Orations*, versión inglesa de A. T. Murray, Londres, Heinemann, 1939, Loeb Classical Library, Vol. II, *Neaera*, pp. 445-447.

historiador de moral occidental y nos referiremos a él con frecuencia. En este punto, unas cuantas generalizaciones nos ayudarán a orientarnos a través de la espesura que tenemos delante —es la espesura de los informes clínicos, la pornografía, los sermones, los escritos teológicos, poemas, novelas y *faits divers*, en todo lo cual lo clínico y lo pornográfico están siempre inextricablemente mezclados—, porque nadie puede pasar el sexo por alto, ni siquiera el historiador, quien, según Strachey (persona al tanto sin duda), tiende a no ser muy sexual[23].

En primer lugar, las actividades sexuales humanas parecerían un ejemplo especialmente claro y frecuentemente extremo de que la palabra y el acto no están necesariamente unidos de modo muy estrecho en la vida humana. Hasta cabe que sea verdad que el *Homo sapiens* consume más tiempo y energía fantaseando, pensando, hablando y escribiendo sobre el sexo que haciendo cualquier cosa en relación con él. En el franco lenguaje de nuestra época —o, en todo caso, de nuestras novelas—, se podría decir que hay mucho jarabe de pico en el mundo. Es dudoso que Don Juan gozara —no, gozara no, pues ahora sabemos que el hidalgo era un neurótico incapaz de satisfacción genital, pero dudoso que las poseyera en modo alguno— a esas famosas 1.003 damas españolas. En Occidente, por lo general y especialmente desde que las prohibiciones cristianas agregaran deleite a la fornicación, los hombres y las mujeres han hallado en las conquistas sexuales un gran fortalecimiento de sus egos, una verdadera sensación de proeza. Además, como los amores se desarrollan casi siempre en privado, es muy fácil proclamar una conquista que nunca realmente se ha hecho. Por otra parte, en muchos períodos de la historia occidental, no precisamente en el nuestro, la franqueza verbal en cuestiones sexuales ha estado de moda. Hay sin duda muchas otras y más profundas raíces para esta conducta. El resultado final de todo esto para el historiador de moral debe ser claro: no hay que concluir, especialmente para breves períodos, como, por ejemplo, de 1880 a 1920 en nuestros tiempos, que, como hay un cambio en el modo como los hombres hablaron y escribieron sobre asuntos sexuales, hay un cambio correspondiente en su comportamiento.

En segundo término, cabe ir más lejos y señalar por lo menos la posibilidad de que, en asuntos de rutina de moralidad privada —relaciones sexuales, honestidad personal, respeto a la familia y, en pocas palabras, buena parte del campo moral abarcado por los Diez Mandamientos— ha habido para los muchos que no se han expresado algo parecido a una constante de *conducta* durante largos períodos, de que, en el conjunto de nuestra breve historia occidental, haya habido relativamente poco cambio a este respecto. No pretendo negar que hay

[23] Lytton Strachey, *Portraits in Miniature*, Londres, Chatto and Windus, 1933, "Essay on Macaulay", p. 177.

tiempos y lugares —y especialmente clases sociales u otros grupos— de gran licencia moral y otros de gran severidad moral, en función de los grandes códigos morales de Occidente. Pero creo muy posible, por ejemplo, que, si elaborásemos una especie de informe Kinsey sobre el comportamiento sexual del varón occidental desde el 600 a. de C., halláramos variaciones mucho menos notables de las que encontramos en nuestras fuentes literarias. Estoy convencido de que no encontraríamos nada parecido a la sencilla evolución que traza Sorokin de un período "ideacional", en el que los hombres eran totalmente inocentes y continentes en materia de relaciones sexuales, a un período "sensato" (en el que estamos ahora), en que los hombres se muestran totalmente culpables y heroicamente incontinentes en la misma materia. Hemos de volver a este problema de los cambios "cíclicos" en conducta y moral y, a la postre, al más amplio de la dinámica o evolución de la moralidad. Es un problema difícil y no parece que pueda ser resuelto con nuestros actuales medios analíticos. Pero sólo puede ser hecho más confuso si presumimos que los cambios en gusto, maneras y lo que las imperfectas constancias históricas nos cuentan acerca de lo que los hombres han dicho sobre su conducta son en sí mismos pruebas de que ha habido realmente un cambio en la conducta de los hombres y mujeres ordinarios. Cabe suponer que las clases altas, en primer lugar porque pueden permitirse el cambio, cambian más rápidamente que las clases bajas. El grado en que las clases bajas se entregan, admiran e imitan a las clases altas —si desagradan estos términos, hablemos de "clases rectoras" o "grupos selectos" y de "gobernados" o "seguidores"— experimenta indudablemente muchas variaciones. El estado de ánimo —lo que en inglés se designa como *morale*, con significado que no es idéntico al de *morals*, cambio— también suele cambiar. Volveremos a todo esto en un capítulo final, pero conviene que tengamos siempre muy en cuenta estos problemas.

El griego de la calle de la Gran Época parece que fue sexualmente bastante normal, si es que esta palabra tiene algún sentido en relación con el sexo. La religión de este hombre no contenía ninguna prevención de que los dioses se oponían al comercio carnal, muy al contrario, pues Zeus superó a Don Juan y todo indica que, en general, en contraste con el hidalgo, disfrutó mucho con sus andanzas. Por otra parte, no hay pruebas de que el griego medio fuera muy promiscuo; ya tenía trabajo suficiente con el sostenimiento de su familia. No parece que tuvo mucha afición a la satisfacción sexual romántica, obsesiva o cualquier otra substitutiva de la clase que simbolizamos con la palabra "Hollywood". Verdad es que no tenemos todas las fuentes que necesitamos para asegurarnos de esto. Pero tenemos las comedias de Aristófanes, en buena parte destinadas al gusto de los muchos, de la "platea", quienes, según sospecha todo aquél

que no sea un ciego amante de la antigua Atenas, tuvieron que juzgar muchas veces a Sófocles y Eurípides un tanto pesados. Ahora bien, Aristófanes es a menudo obsceno, pero no hay en él la menor traza del sexo de *boudoir* o Palais Royal, para no hablar del sexo de Hollywood. Cuando llega a instalar realmente la cama en el escenario, como lo hace en *Lisístrata*, el público tuvo que mostrarse tan interesado en la alta comedia —y la alta política— encerrada en la situación que probablemente no sintió estímulo sexual alguno. Aristófanes parece encontrar lo sexual divertido, una actitud que se halla frecuentemente a tono con una relativa continencia en la conducta real.

Hay, sin embargo, en la literatura griega pruebas de mucha seriedad, de una actitud frente a lo sexual muy distinta de la nuestra. En un conocido pasaje de los mismos comienzos de la *República*, Platón hace que el viejo Céfalo, que se manifiesta como un muy típico caballero entrado en años, observe:

> Recuerdo muy bien al viejo poeta Sófocles, quien, cuando se le preguntó: ¿Cómo sienta el amor a la edad, Sófocles? ¿Sigues siendo el hombre que eras?, contestó: Paz; he escapado muy a gusto de esa cosa a que te refieres; tengo la impresión de haber escapado de un amo loco y furioso [24].

También Hesíodo pensó del amor en términos que no casan con el amor en nuestros días:

> ...y Eros (Amor), el más bello entre los dioses inmortales, que debilita los miembros, sojuzga la mente y prudentes consejos de todos los dioses y todos los hombres con ellos... [25]

El sexo, en pocas palabras, es un engorro o, en el mejor de los casos, un apetito que estorba a la conducción de la vida según el dorado Justo Medio. Esto conviene señalarlo, es algo muy diferente de la actitud en la que el sexo es una forma, si no *la* forma, del pecado original. No podemos saber si la mayoría de los caballeros griegos

[24] Platón, *República*, párrafo 329, versión inglesa, *The Republic of Plato*, de B. Jowett, Oxford, Oxford University Press, 1921. Jowett hizo su traducción en los últimos tiempos victorianos. Como historiador de moral, he de ceder a la tentación de citar la versión de este pasaje que nos procuró el extinto A. D. Lindsay en los tiempos jorgianos: "Tomemos, por ejemplo, al poeta Sófocles. Yo estaba con él en una ocasión cuando alguien le preguntó: '¿En qué situación estás, Sófocles, en relación con los placeres sexuales? ¿Eres todavía capaz de comercio?' 'Chitón, amigo —dijo—; estoy muy contento de haber escapado de las garras de ese amo feroz y salvaje'." *The Republic of Plato*, versión inglesa de A. D. Lindsay, Londres, J. M. Dent, 1923, p. 3.

[25] Hesíodo, *La creación*, citado en *The Portable Greek Reader*, de W. A. Auden, Nueva York, Viking, 1948, p. 52.

hubieran estado de acuerdo con el anciano Sófocles; hemos de limitarnos a conjeturar que no lo hubieran estado. Opinar que el amor es una desdicha es casi con certidumbre el punto de vista de un intelectual de la clase alta, una parte de ese complejo ideal, en modo alguno totalmente risueño, de lo bello-y-bueno.

El sexo figura en ese ideal en una forma todavía más extraña para nosotros, en una forma que ha desasosegado grandemente a los modernos amadores de Grecia. En el *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, el tema es tratado bajo el título "Amour Socratique", una expresión que por lo menos evita las falsas interpretaciones de una como "Homosexualidad griega". El guerrero-caballero griego y su joven amigo eran realmente amantes en el sentido físico; no podemos dudar de esto ni siquiera ante la renuencia de los antiguos autores a abordar los detalles clínicos o ante la idealización con que Sócrates, de acuerdo con los relatos tanto de Jenofonte como de Platón, envuelve las relaciones. Pero no era la homosexualidad furtiva de unos cuantos desdichados que habían nacido anormales y, ante todo, no era por lo general una relación homosexual en la que una de las partes asumía un papel femenino o pasivo. Se presumía que tanto el joven como el mayor representaban psicológicamente un papel masculino y, por lo tanto, noble, con el mayor dedicado esencialmente a enseñar al joven a prepararlo para su función futura en un mundo de héroes, combatientes, competidores, *hombres,* todavía en tantos aspectos con el espíritu del mundo de Homero [26].

El sociólogo difícilmente puede dejar de ver en la pederastia griega una forma en modo alguno sin precedentes de una relación común entre guerreros. En su nivel más sencillo, se supone que las relaciones sexuales entre varones son corrientes allí donde no hay hembras disponibles, especialmente entre marineros durante los largos viajes. No existió un aislamiento tan completo entre los primeros griegos, pero pertenecieron a un mundo en el que la guerra era endémica y estacional y suponía largos períodos de campamento, asedios y expediciones en que las mujeres no eran accesibles. Algunos han sostenido que la relegación de las mujeres al hogar y al parto y la exclusión semi-oriental a que estuvieron sometidas constituyen la "causa" tanto de la pederastia como del desarrollo de esa forma muy ateniense de la prostitución femenina profesional a la que Demóstenes hace referencia, la de las *hetairai* ("queridas"), que procuran placer porque son talentosas y atractivas. Conforme a esta noción, el caballero griego se volvía hacia

[26] Todo el tema es tratado con concisión magistral y pleno dominio de las fuentes —y una actitud muy de mediados del siglo XX— en Marrou, *A History of Education in Antiquity,* Cap. III, cuyo título es "La pederastia en la educación clásica". Marrou hasta se permite afirmar que "*paideia* halló su realización en *paiderasteia*", aserto un poco demasiado radical y también un poco demasiado inteligente, pero básicamente exacto.

los muchachos y las *hetairai* debido a que su esposa, como consecuencia de su defectuosa crianza, no era capaz de sostener con él una conversación. Esto parece una razón ultraintelectualizada. De hecho, la situación real entre los señores griegos de la Gran Época parece ser un ejemplo admirable de la interacción de variables mutuamente independientes. La relación entre guerreros hacía que aumentara la indeseabilidad de la esposa; la relegación y, según es de presumir, la resignación de la esposa hacían que aumentara la deseabilidad del joven amigo, del *eromenos*.

La pederastia griega, sin embargo, fue mucho más allá de la sociología de la familia y entró en la sociología del conocimiento, si no más bien en la sociología de la religión, porque en la Gran Época el *amour socratique* se convirtió en un medio de simbolizar, transformándolo en una fe, un ideal, el acto y el hecho del amor. El pederasta se convirtió en el buscador, el trascendentalista, el místico, el hombre que se elevaba por encima de los límites caballerescos de lo bello-y-bueno. Es indudable que, en la mayoría de estas parejas de amantes, la relación era una en la que esta tierra era dejada sólo decorosa, moderada y brevemente por otra mejor, como cuando nos sentimos inclinados a esperar cosas mejores. La persona mayor y el joven amigo eran asociados en el esfuerzo por elevarse por encima, pero no demasiado por encima, de la aceptación de sentido común de un mundo intrascendente que no representa un papel esencial en lo bello-y-bueno. Desde luego, generaciones de comentaristas han tratado de mostrar que el mismo Sócrates y hasta su *rapporteur* Platón entendían por "Eros", en esos famosos diálogos que tratan del amor, no nada realmente fáustico, septentrional e indecente y desatinadamente místico, sino simplemente "la consecusión conjunta por parte del amante y del amado del dominio de sí mismo" [27]. Sigue siendo verdad que, para el pequeño grupo de aristócratas que lo practicaron, este amor llegó a ser lo que el amor convencional entre hombres y mujeres nunca fue en la Gran Época, un tema para el poeta y el filósofo, una inspiración para el artista —muchos de los vasos atenienses están dedicados a un amante masculino—; no un mero hábito, por agradable que fuere, sino una meta. No se puede contestar con certeza a la pregunta de si esta meta fue, en realidad, "romántica", es decir, *inalcanzable*. Aun en esto, sin embargo, hay que dudar de que los griegos de la Gran Época pudieran simpatizar por completo con Shelley:

[27] La frase es de Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, versión inglesa de Montgomery Belgion, Nueva York, Pantheon, 1956, p. 61, nota. En una breve nota, Rougemont sostiene que, en *Fedro* y *Simposio*, Sócrates pone un freno a Eros, sin aplicar la espuela. Añade lo que creo que aceptarán la mayoría de los comentaristas, que, con independencia de lo que Sócrates-Platón quisieron decir originalmente, los intérpretes subsiguientes han convertido al Eros de los diálogos en el "deseo ilimitado', es decir, en algo trascendental, romántico, "faústico".

... donde sentimos
El placer de la visión ilimitada,
Según queremos que las almas sean [28].

IV

Con Sócrates, hemos llegado a ese cuerpo de escritos que durante tantas generaciones ha representado la grandeza de los griegos. Tal vez no haya necesidad de repetir aquí la prevención contra cualquier suposición de que, aun un cuerpo de escritos tan variado y de tan vastos alcances como lo que podríamos llamar los cánones griegos, dice al historiador de moral todo lo que quiere saber acerca de los griegos de la Gran Época. Pero nos dice mucho, especialmente en relación con Atenas, donde sabemos que eran muchos los por lo menos atraídos por los módulos de los pocos; no quedamos totalmente a oscuras ni siquiera respecto a las actitudes morales del hombre medio.

Los cánones son muy diversos e incluyen muchas cosas. Hay en primer lugar la no muy formal teogonía de los olímpicos, de los mismos dioses; es una teogonía todavía no tan bordada como iba a estarlo en el mundo grecorromano. Hay luego los relatos sobre los mortales de antaño, sobre quienes tenían comercio con los dioses y a veces ascendían de héroes a olímpicos; estos relatos son los "mitos" con que se fabricaron las tragedias de la Gran Época. Luego, tejidos con el mismo material, pero cosa muy diferente a la postre, tenemos los "misterios" de los cultos de Dionisio y Deméter, creencias religiosas en las que el occidental moderno puede reconocer una comunión y una experiencia emocional que le cuesta advertir en la fe olímpica formal. Finalmente, hay ya para el 300 a. de C. un cuerpo muy importante de lo que podríamos llamar literatura "laica", filosofía, poesía lírica y sentenciosa, historia y hasta la antigua comedia, en parte de la cual los dioses y los héroes son tratados con un humor escéptico y realista que difícilmente puede ser clasificado en modo alguno como una de las variedades de la experiencia religiosa.

En cuanto a la fe olímpica formal, poco necesito añadir a lo que ya he dicho (págs. 78 y s.). Los dioses son realmente, en cierto sentido y en parte, como mortales, si se exceptúan su poder y su inmortalidad. El creyente negocia con ellos, celebra con ellos contratos, no parece orar, adorar, según el significado que damos a estas palabras. Sin embargo, debe decirse de modo terminante que el griego medio, en la medida en que pudiera creer en ellos, jamás entendió que le estaba permitido lo que a los dioses se permitía. El código moral grie-

[28] Shelley, "Julian and Maddalo", verso 15.

go —el código usual que condena la deshonestidad, la codicia, el adulterio, y sirve de base a los códigos legales— no procede directamente del Olimpo como el código hebreo procede de Dios en el Sinaí; pero existe tal código, como una parte de la *naturaleza de las cosas*, en un sentido como anterior a los olímpicos y hasta superior a ellos. Los olímpicos mismos pueden violarlo frecuentemente con impunidad, tanto tal vez como los notables de la tierra, cuyos hechos registra la historia, parecen violarlo. Sin embargo, para el hombre medio, los dioses mismos actúan como agentes morales, fortaleciendo con su autoridad la costumbre y la ley. Hasta para un Alcibíades, la imitación de las andanzas de los olímpicos es una arriesgada manifestación de *hubris*; para el hombre corriente, se trata de algo inimaginable. Es una actitud que resulta de comprensión difícil especialmente para los intelectuales norteamericanos contemporáneos; es probablemente mucho más fácil de comprender para un John Doe o Juan Pérez, dedicado a leer en su "tabloid" las comidillas del día.

Debe tenerse en cuenta que los *guías* del pensamiento griego se habían adelantado ya a la queja cristiana que iba a producirse; un Zeus que se comporta tan inmoralmente como lo hace el Zeus de la fe olímpica no puede ser un buen dios y, por consiguiente, no puede ser un dios en absoluto. O Zeus vive de acuerdo con lo mejor que se ha pensado y dicho en esta tierra o no existe. Platón hace decir a Sócrates algo parecido a esto con frecuencia y él mismo había llegado a un monoteísmo idealista que rechaza realmente toda la teogonía olímpica y la mayor parte de la "mitología" griega como consejas poco provechosas y a veces abiertamente inicuas. Eurípides también critica a menudo la opinión de los olímpicos que nosotros atribuimos al griego medio [29]. Aquí, de hecho, parece estar el comienzo de una brecha importante y nunca seriamente estrechada entre lo que el elemento culto del mundo grecorromano —las clases rectoras y los puros intelectuales— pensaba de la religión organizada de su sociedad y lo que pensaban de ella las masas. Fue la brecha por la que pasaron el cristianismo y sus grandes rivales, como el mitraísmo, el culto de Isis y otros.

La brecha estaba en la Gran Época sólo parcialmente cerrada con los cultos de los misterios. Nuestras fuentes para comprender la naturaleza de estos cultos y especialmente sus efectos en la moral de las masas son, desde luego, defectuosas. Por de pronto, eran cultos en los que los iniciados juraban mantener el secreto; luego, los intelectuales que crearon y transmitieron la tradición de lo bello-y-bueno se avergonzaban al parecer del abandono emocional que se producía en estos ritos. Hasta Eurípides, cuyas *Bacantes* son la más completa

[29] Para Sócrates-Platón, pueden servir de ejemplo las últimas pocas páginas del Libro II de la *República*. Obsérvese que Jowett traduce regularmente θεός como Dios, con mayúscula. Para Eurípides, véase *Ifigenia en Táuride*, verso 391.

fuente literaria del culto de Dionisio, es hombre del que difícilmente puede decirse que aborda el tema en el estado de ánimo de un sereno observador. Sin embargo, gracias al trabajo de generaciones de eruditos, tenemos una seguridad absoluta sobre los hechos más importantes de estos cultos de los misterios. El adorador participaba en un *sacramento* por medio del cual comulgaba directamente con el dios y se hacía por tanto inmortal. Tanto en Deméter como en Dionisio se alberga la vieja creencia occidental en un dios-tierra o diosa-tierra que muere y resucita. En el apogeo del ritual, los fieles pasaban por una experiencia que los exaltaba hasta una especie de transporte místico que, se reflejara en un violento frenesí o un callado rapto, es completamente ininteligible, si no indecente, para el temperamento racionalista [30].

En cuanto a las consecuencias morales de la participación en estos misterios, no tenemos pruebas substanciales. Lo probable es que el racionalista los considera como a sus equivalentes modernos, que son en el mejor de los casos inofensivas salidas psicológicas para necesidades que la persona *realmente* madura no debería sentir u orgías que pueden conducir a una conducta inmoral. El místico cristiano tiene que ver en estos cultos manifestaciones excesivas del sentir de la masa, algo demasiado público. El observador norteamericano difícilmente puede dejar de compararlos con las reuniones de los campos del *revivalism* o resurgimiento religioso, los tumultos del *Holy Rollerism* y manifestaciones parecidas de excitación comunicable. En todo caso, en su forma original, los cultos no sobrevivieron a la competencia de las excitaciones que provocaban toda clase de cultos orientales en los siglos posteriores. Su misma existencia, sin embargo, es una importante y necesaria modificación de la opinión excesivamente simplista de que los griegos de la Gran Época eran encarnaciones universalmente serenas y dignas del ideal de la Dorada Medianía. El griego en las angustias de su comunión con Dionisio no pudo parecerse mucho a las serenas estatuas del Partenón.

Hay todavía más excepciones al cuadro que los libros de texto presentan de los olímpicos y sus seguidores humanos. Si los cultos de los misterios revelan una incontinencia emocional indigna del ideal "clásico", los sofistas, según nos han sido descritos, si bien principalmente

[30] Como un ejemplo de las dificultades de interpretación que afronta el historiador interesado en la conducta y los móviles humanos, la disputa en torno a las *Bacantes* viene muy a propósito. Las interpretaciones van desde la opinión de que Eurípides es en esta obra el racionalista que muestra los horrores de la embriaguez religiosa hasta la opinión de que es el humanista que señala con un ejemplo la peligrosa estrechez de miras del racionalista que se ajusta a los hechos. La obra misma, bien y románticamente traducida al inglés por Gilbert Murray, es de mucha importancia en cualquier plan de "educación general". Véase también el conocido libro *Euripides the Rationalist*, de A. W. Verrall, Cambridge, Cambridge University Press, 1913.

por su enemigo Sócrates-Platón, son del mismo modo manifiesto extremistas en otra dirección. Su famoso "el hombre es la medida de todas las cosas" ha sido diversamente interpretado, pero no parece casar con un profundo sentimiento religioso. Debe repetirse que cabe que Sócrates y sus discípulos desfiguraran por completo a Protágoras y los suyos. Yo me inclino a creer que es más probable que estos sofistas fueran en realidad el primer grupo grande y bien desarrollado de esa clase cuya manifestación más conocida para nosotros es la de los *philosophes* del siglo XVIII, racionalistas que, con el lema de "nada de insensateces", sostenían que el pensamiento bien dirigido podía contestar a todas las preguntas que valiera la pena formular y estaba en condiciones de guiar la conducta de los hombres, tanto en bien del individuo como en el de la colectividad. Es indudable que el individualismo que enseñaban podía actuar como disolvente de la vieja moralidad tradicional, como Aristófanes lo muestra ingeniosamente en *Las nubes*, pero probablemente eran sinceros, como lo fueron los *philosophes*, en su creencia de que la nueva moralidad racional llevaría a una sociedad mejor, no a una lucha sin principios entre individuos "anárquicos" y egoístas.

Por otro lado, el mismo Platón va claramente más allá de los límites fijados por los ideales de lo bello-y-bueno, la Dorada Medianía, la humana superhumanidad de los esculpidos Apolos y Afroditas; o tal vez convenga decir meramente que el peso acumulado de siglos de interpretación de los escritos de Platón lo empujan hacia el lado de los místicos, los ultraterrenos, los buscadores o, con la más moderada de las palabras que vienen al caso, los idealistas. Plotino y otros neoplatónicos hicieron sin duda todavía más altos, en una época posterior, los vuelos trascendentales de Platón o, si se prefiere decirlo así, hicieron su insensatez todavía más insensata. Pero es manifiesto que Platón, quien en la conocida parábola de la cueva decide que el mundo de la experiencia sensible humana, según es interpretado por el sentido común, no es en cierto modo el mundo "real", pertenece a las "mentes tiernas" de William James, no a las "mentes duras". Con mayor riesgo tal vez, cabría decir de Platón que es un fáustico, no un apolíneo [31].

Sin embargo, la metafísica de Platón sólo debe interesarnos aquí en cuanto aumenta las complejidades de la visión "clásica" de la vida, al provocar dudas acerca de la opinión de que los griegos de la Gran

[31] Aristóteles, a quien se considera normalmente como más terrenal que Platón, más próximo a la mente dura convencional de los griegos, llega, sin embargo, a un ideal ético, *theoria*, que tiene fuertes acentos de una especie de trascendencia de este mundo práctico e inconveniente, de una especie de callado, íntimo y muy decoroso éxtasis, muy alejado de la embriaguez báquica, pero éxtasis de todos modos, no mera calma filosófica desprendida de todo. Cuanto más se mira a estos griegos, menos se parecen a los mármoles de Elgin.

Época eran demasiado caballeros para exhibir su metafísica. Como moralista, Platón habla siempre como si fuera Sócrates y en esto también nos plantea un problema: ¿profundiza y amplía el ideal de lo bello-y bueno, pero manteniéndose dentro de la tradición de sus compatriotas, o lo deforma y convierte en una lucha no terrena y no griega por el aniquilamiento de la carne? Su Sócrates llega a la fórmula "Conocimiento es virtud" y esta fórmula era lo bastante griega para que muchos de los críticos del filósofo en la época lo confundieran al parecer con sus adversarios, los sofistas. Pero los sofistas veían en el conocimiento algo instrumental, utilitario, práctico, casi en el sentido moderno de la palabra; mientras que para el Sócrates de Platón el conocimiento era la apreciación intuitiva del ordenamiento que Dios había dado al universo, las cosas que su daimon le decía que eran ciertas, las cosas que los pobres cautivos en la cueva no podían realmente ver a la media luz. Estamos casi ante la distinción alemana entre *Verstand y Vernunft*: los sofistas con su prudente, realmente banáusica, razón de tenedor de libros *(Verstand)*; Sócrates con su profunda percepción interna *(Vernunft)* de un mundo donde no hay tenedores de libros ni libros.

Platón desciende, especialmente en la *República* y en las *Leyes*, a casos concretos. Sin embargo, es precisamente en estos detalles de lo que considera una vida buena y en el espíritu que los anima, donde parece más claramente desviarse del modo griego o, por lo menos, ateniense, del modo de la oración fúnebre de Pericles. La Utopía de Platón es, en realidad, una sociedad comunista aristocrática, dividida en castas, aunque no sin posibles carreras abiertas al talento *aprobado*; gobernada firmemente por unos pocos elegidos e imbuida de una austera disciplina conforme a la que las clases gobernantes por lo menos tendrían que abandonar al parecer los muy griegos deleites de la poesía, la música, las artes de vivir y hasta la familia y abrazar la pobreza y la virtud, la vida superior. Hay aquí ecos de Esparta y una visión anticipada del monaquismo cristiano, el monaquismo de los caballeros teutónicos más bien tal vez que el de los benedictinos [32].

Las tragedias atenienses de la Gran Época reflejan indudablemente mejor que las obras de los grandes filósofos lo que el caballero ateniense pensaba acerca de la vida buena. Sin embargo, también en este caso conviene hacer una advertencia. La tragedia —la tragedia griega, en todo caso— es elevada, seria, digna. Una buena parte de

[32] Me doy cuenta de que lo precedente es una interpretación parcial de Platón. Es, en realidad, una especie de papel de tornasol para separar a los "realistas' de los "idealistas". (Cada cual puede poner este dualismo, que es, a mi juicio, tan claro como el que existe entre ovejas y cabras, en los términos que más le apetezcan). Jefferson, por ejemplo, un realista, reaccionó violentamente contra Platón. Véase su carta a John Adams del 5 de julio de 1814 y la respuesta de Adams del 16 del mismo mes. *Correspondence of John Adams and Thomas Jefferson*, seleccionada por Paul Wistach, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1925, p. 107.

la vida tiene que ser, inclusive para los mejores entre nosotros, cuestión de rutina, de asuntos triviales, aligerada por la ausencia de elevados pensamientos, si no por la presencia del humor festivo. Sin embargo, las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides, complementadas por las de Tucídides y hasta de escritores como Herodoto y Jenofonte, nos adentran en la intimidad de la preocupación griega por los asuntos muy serios. Los ideales que hemos tratado de sintetizar con expresiones como lo bello-y-bueno, la Dorada Medianía y el agón son *convencionales*, de un convencionalismo elevado, aristocrático, pero siempre un concepto moral convencional; el elevado misticismo filosófico de Platón y la locura de los misterios son sencillamente cosas fuera de tono. La literatura dramática griega nos proporciona una noción más exacta de lo que el griego con sensibilidad de la Gran Época pensaba acerca del destino del hombre.

Este griego se aproximaba a la opinión de que el mundo es un valle de lágrimas en mayor medida de lo que helenistas posteriores se han sentido dispuestos a admitir. Tenía todavía muy poco de la resignación final de Job —esto vendría después con los estoicos, aunque de manera alguna en idéntica forma—, pero no estaba muy lejos de la impresión de Job de que el hombre ha nacido para padecer. Aun admitiendo que la tragedia es un género literario que ha de abordar temas sombríos, aun admitiendo que los griegos sostenían que la tragedia, por medio de lo que Aristóteles llamaba "catharsis", purgaba el alma con la piedad y el terror y la llenaba de valentía y tal vez también de esperanza, aun admitiendo que la tragedia griega no deja el espíritu con la angustia y hasta la fea desesperación que imbuye en él el "drama moderno", sigue siendo verdad que, una vez más, no estamos con ella ante la soleada, festiva y despreocupada Grecia de la sonrisa apolínea. El mundo de los poetas trágicos no es un mundo destinado a la felicidad humana; o, si se prefiere, el hombre ha nacido para los poetas trágicos con una falla que le impide alcanzar la felicidad que busca, una falla para el griego sensible tan real como es para el cristiano sensible el pecado original. Esta falla es *hubris* (ὕβρις), cuya mejor traducción es orgullo, que es también el gran pecado cristiano.

El paralelismo con la tradición moral judeo-cristiana puede ser llevado más allá. El *hubris* griego es la rebelión del individuo arrogante contra el ordenamiento del universo; el pecado de Adán, que es el nuestro, es también rebelión, desobediencia. Hay evidentes e importantes diferencias, en el fondo las diferencias entre Prometeo y Adán como rebeldes. Prometeo es un héroe, porque los griegos no creían del todo que los dioses amaran a los hombres; los judíos creían de verdad que los hombres eran amados por Dios. Ni siquiera en Esquilo, el más antiguo y sencillo de los grandes dramaturgos griegos, hay rebelión contra un dios personal, sino contra una necesidad impersonal

y, por tanto, se trata de una rebelión claramente heroica y tal vez justificada; sólo en Eurípides hay una traza de esa queja contra el resto del mundo que es la característica del romántico Ibsen. Adán no es en los cánones un héroe y la tradición apenas motiva su desobediencia de acuerdo con los modos humanos ordinarios; es simplemente una estúpida desobediencia pecaminosa. Por otra parte, las dos tradiciones, la griega y la hebrea, tienen profundas raíces en las tempranas ideas de la culpa hereditaria. Las palabras del cuarto mandamiento pueden aplicarse sin duda a la casa griega de Atreo, cuya lúgubre historia fue un tema favorito de la tragedia clásica: la iniquidad de los padres recae sobre los hijos, hasta la tercera y la cuarta generaciones.

En lo que se refiere a la base moral para la tragedia griega, problemas como hasta qué punto la necesidad (ἀνάγκη) es una fuerza ciega que gobierna el universo sin cuidarse del hombre, hasta qué punto el mismo *hubris* en un hombre es el producto de su libre albedrío, de su ceguera ante las advertencias de los dioses, ante los "hechos de la vida", hasta qué punto se parecen nuestras propias nociones de la culpa y las de los poetas trágicos, son cuestiones en las que generaciones de intérpretes no se han puesto de acuerdo. Para nosotros, por lo menos a primera vista, Edipo, que mató a su padre y se casó con su madre ignorando ambas cosas, Edipo es una víctima del mero accidente. Mató a un desconocido en un cruce de caminos, en lo que puede parecernos un encuentro de tan hoscos móviles como los de una riña en una película del Oeste. Pero este choque mismo es un ejemplo de la violencia normal de la vida griega, esa violencia que ya he señalado (cf. págs. 104 y s.); me cuesta advertir en el texto de Sófocles cualquier idea de que este acto inicial de violencia de Edipo es, en realidad, el acto de *hubris*, el comienzo de la tacha. Es tal vez más justo decir que toda la carrera de Edipo, hasta el momento en que el destino le alcanza, parece haber sido la carrera de un hombre con suerte pero sin sensibilidad, una carrera abierta al talento no completamente a tono con las sutilezas de lo bello-y-bueno, una carrera trágica de quien es a la vez culpable e inocente.

Con independencia de cómo se interpretan estas tragedias y el conjunto de relatos sobre los que fueron edificadas, difícilmente se puede negar que muestra a los hombres luchando contra algo que no son hombres, algo hostil o indiferente para los hombres, y, sin embargo algo con lo que hay que contar, a lo que hay que ajustarse, en la clase de tensión que llamamos "moralidad". Esta moralidad no es una cosa fácil, "natural", "inmanente", la verdadera naturaleza humana, que haya de ser puesta en contraste con el duro, no natural y dictado código de un Jehovah. La necesidad parece con frecuencia un amo del hombre tan duro y distante como cualquiera que haya sido nunca concebido. Sólo poco a poco y seguramente sólo en un grupo

selecto intelectual de una época posterior llega a ser comprendida toda la fuerza del fragmento de Heráclito: el carácter como destino. Fue esta tal vez la lección final de la tragedia griega. Estos griegos no veían en modo alguno el universo como lo vieron los optimistas de la Ilustración del siglo XVIII, nuestros padres espirituales más próximos.

Queda por señalar un elemento importante en la historia moral de los griegos, su sentir acerca de la relación del individuo con la polis. No hace falta poner aquí en tela de juicio el veredicto de que los griegos, que idearon la *palabra* "democracia", también hicieron la cosa. La manchada realidad fue, desde luego, muy diferente del ideal expuesto en la oración fúnebre de Pericles o en los escritos de los modernos helenófilos románticos. No es preciso que recordemos la esclavitud, los golpes de estado, las horribles guerras intestinas entre las poleis; tampoco hace falta que insistamos en que la democracia no fue inventada por Solón o Clístenes, pongamos por caso, como Edison inventó el fonógrafo. La democracia de Esparta —pues también los espartanos tuvieron una especie de democracia— sigue pareciéndose mucho al viejo consejo de guerra de la tribu del que surgió. Pero, hacia el 400 a. de C., Atenas parece verdaderamente moderna, a pesar de la esclavitud; es una sociedad con gran libertad de discusión, rivalidades de partidos, de decisiones tomadas, después de mucho hablar, por medio de una especie de transacción entre grupos cuyos intereses están en conflicto.

En cuanto al individuo —el individuo varón, adulto y libre— de esta sociedad, debemos señalar en primer lugar que era un "ciudadano", palabra que difícilmente aplicaríamos a un judío, un egipcio o un asirio. Se sentía, si era un buen ciudadano, con serias obligaciones para con la sociedad; era un ciudadano-soldado, un contribuyente y un votante; tenía una participación plena en la política, una participación no siempre muy "moral". Ante todo, sentía que, en sus relaciones con los agentes de su sociedad —su "gobierno"—, no era un esclavo, un súbdito o siquiera un obediente producto del condicionamiento social (estos últimos términos hubieran resultado completamente incomprensibles para él). Entendía que, al obedecer las leyes, se estaba obedeciendo a sí mismo. Me doy perfecta cuenta de que aquellos son términos idealistas y de que el ateniense de la calle no pensaba sobre altos problemas filosóficos al modo del *Contrat social* de Rousseau. Pero *sentía* algo por el estilo y tenemos de ello muy amplias pruebas. He aquí un fragmento pequeño pero significativo: el epitafio de Simónides sobre los espartanos muertos en las Termópilas suele ser traducido como "Yacemos aquí habiendo cumplido sus órdenes (las de los gobernantes legítimos de Esparta)", pero la palabra πειθόμενοι es forma pasiva del verbo cuya mejor traducción es "persuadir" y el pasaje se acerca literalmente mucho a "habiendo

sido persuadidos a cumplir sus órdenes". Por otra parte, hay un famoso pasaje de Herodoto frecuentemente citado por los enamorados de Grecia. Demarato, desterrado rey de Esparta, se halla en la corte del invasor déspota persa Jerjes; está allí, conviene señalarlo, como consecuencia de esos rudos ajustes políticos, muy distantes de la mejor moralidad política, que se producen en la *práctica* de la democracia griega; es, de hecho, un traidor. Pero, cuando Jerjes duda de que el diminuto grupo espartano se atreva a enfrentar al ejército persa, de que llegara a luchar en inferioridad tan abrumadora aun estando en el campo persa y amenazado con el látigo, Demarato contesta:

> Del mismo modo, los lacedemonios, cuando combaten individualmente son tan buenos como cualquiera en el mundo y cuando combaten en cuerpo son los más bravos de todos. Porque, aunque hombres libres, no son libres en todo respecto; la ley es el amo al que pertenecen; y temen a este amo más de lo que todos tus súbditos te temen. Hacen cuanto ella les ordena y la orden siempre es la misma: les prohibe huir del campo de batalla, cualquiera que sea el número de sus enemigos, y les exige que se mantengan firmes, que conquisten o mueran... [33]

Los griegos hubieran comprendido perfectamente la frase de Henry de Bracton *non sub homine, sed sub Deo et sub lege*, un gobierno de leyes, no de hombres. Una vez más, el empedernido cínico podrá insistir en que la ley es simplemente lo que los hombres hacen y están haciendo de ella, pero prescinde de lo que es claro en la lógica moral del sentir. La *Antígona* de Sófocles es en este punto el *locus classicus*. Antígona se resiste a Creón, quien como rey es una fuente legítima de órdenes, porque la orden de que el hermano de ella sea sepultado, por premeditada y fracasada rebelión, sin los adecuados ritos funerarios es para ella un acto *arbitrario*, un acto contrario a la religión, un acto que el rey no tenía "derecho" a ordenar. En esto se halla sin duda la esencia de la historia moral de Occidente y tal vez de la humanidad: es el gesto de Prometeo de desafío humano de no hombre en guisa de otro hombre, la conciencia que afirma que superior e inferior no son para el moralista las mismas cosas que para el físico; es el *ich kann nicht anders* de Lutero. ¿Es este posible *hubris*, un pecado transformado en virtud, la victoria final de Dionisio sobre Apolo?

La vida moral griega, como toda vida moral, no estaba perpetuamente a tono con la intensidad de la poesía trágica. En verdad, a través de toda la historia griega hasta lo presente, pasa un taimado hilillo del tinte más pedestre, si no inmoral. De Odiseo en adelante, pasando por los inteligentes y apuestos jóvenes de Atenas, por los bri-

[33] *The History of Herodotus*, versión inglesa de la *Historia* de Herodoto de George Rawlinson, Nueva York, Tudor Publishing Co., 1928, pp. 387-388.

llantes manipuladores sofísticos de la nueva lógica, los traidores exiliados y el *Graeculus esuriens* de Juvenal, hasta el tradicional levantino —un término que ya nadie se atreve a usar— del siglo XIX, los griegos han tenido una reputación de sutileza indigna de confianza. Indudablemente, los ejemplos romano y británico son "prejuicios de raza", el eterno desprecio del león por el zorro. Pero la tradición y la reputación están ahí, hechos también a su modo.

Sin embargo, la suma total de lo que los griegos homéricos y sus sucesores de la Gran Época de las poleis han significado para nosotros durante dos milenios se inclina decididamente hacia el lado de la dulzura y la luz, hacia el lado de lo bueno, no de lo malo. Lo bello-y-bueno, la Dorada Medianía, el agón, *hubris,* necesidad, *aretē*, democracia y, ante todo tal vez, el esfuerzo por determinar claramente lo que estos conceptos significan en el discurrir cotidiano de la vida, el esfuerzo por establecer patrones comunicables de *naturaleza humana,* el esfuerzo por pensar acerca del destino del hombre y, en el fondo, por *alterarlo*, son cosas que sin excepción debemos a los griegos. A ellos, más sin duda que a esa otra fuente de nuestras tradiciones morales, los judíos, entre quienes Dios estaba demasiado investido de concreción terrenal para engendrar una preocupación de trascendencia o "idealismo", debemos la característica tensión occidental entre la aceptación del mundo de los sentidos y la trascendencia del mismo, entre la conformidad y la rebelión, entre... Pero los dualismos polares podrían llenar páginas. Los griegos no establecieron en modo alguno un bello, saludable y normal término medio en todas estas tensiones. Pero las experimentaron todas y nos dejaron extraordinarias constancias de su experiencia. Ante todo, buscaron en el apogeo de su floración cultural la combinación de las dos excelencias —los dos grandes orgullos, las dos grandes jactancias, si el lector es lo bastante cristiano o demócrata para aceptarlo así— del guerrero y del sacerdote, del atleta del cuerpo y el atleta del alma. No tuvieron pleno éxito en la combinación de estas excelencias y el éxito que tuvieron no duró mucho. Pero lograron con su intento quedar muy grabados en la imaginación de Occidente.

Pero tal vez lo que más debamos agradecer a estos griegos es la fascinante, compleja y casi siempre clara y bellamente expresada reseña de las variedades de experiencia humana que poseemos en su teogonía, su mitología, su literatura, arte y filosofía. Mirada únicamente como una gran historia clínica de la conducta humana bajo el acicate de las esperanzas y aspiraciones del hombre, esta historia de las empresas griegas no tiene precio. Es algo completo, acabado y que, sin embargo, nunca termina. Aunque no sea más que una historia clínica, esta historia es, de todos modos, nuestra.

V EL MUNDO GRECORROMANO

Fueron los romanos quienes pusieron fin a las guerras entre las ciudades-estados griegas y unieron finalmente al mundo mediterráneo. Es por medio del mundo occidental romano como la herencia cultural de los griegos llegó a nuestros antepasados europeos occidentales, al menos hasta que los hombres del Renacimiento trataron de volver directamente a la obra de los mismos griegos. No podemos en realidad desprendernos del desmañado guión: lo que tenemos es grecorromano. El componente romano es muy grande.

Durante varios siglos después de la legendaria fecha de la fundación de la ciudad, el 753 a. de C., la pequeña ciudad-estado agrícola y comercial a orillas del Tíber creció lentamente en la oscuridad de su lejanía del entonces centro griego del escenario occidental. Las clases rectoras romanas tuvieron luego plena conciencia de su lugar en un ya ampliado mundo y de su necesidad de un pasado homérico. Tenían su propia religión, su propia "mitología", sus propias tradiciones políticas, legales y morales, pero apenas tenían una verdadera "edad heroica" o, si la tenían, se había perdido para siempre en la memoria de los hombres. Podemos, con la ayuda de la arqueología, abrirnos paso a través de las baladas en prosa sobre la antigua Roma que nos dejó Livio, el noble, emocionante pero afectado pasado épico que Virgilio proporcionó a sus compatriotas, el estudio a lo Tocqueville que el griego Polibio hizo de sus extraños aprehensores y una gran cantidad de materiales misceláneos —leyes, constancias formales y otros—, hasta obtener algunas firmes nociones sobre la base moral y psicológica desde la que los romanos partieron.

Fue una base realmente sólida. Los antiguos romanos fueron un pueblo de hábitos arraigados, de disciplinados y buenos ciudadanos-soldados, desconfiados de las artes del intelecto, muy trabajadores y —no podemos desechar el hipócrita término— "práctico". Tenían algo de común, en función de moralidad social, con todos los pueblos conocidos por su cohesión, su amor a la rutina y la disciplina, la piedad

de sus prácticas religiosas —no, téngase en cuenta, la intensidad de las emociones religiosas—, su firme actitud de "nada de tonterías" y, en pocas palabras, su aparentemente afortunada y no neurótica supresión de mucho de lo que hoy consideramos esencial en el destino humano. Los romanos tienen algo, por lo menos, de común con los primeros judíos, los espartanos y esos hijos de Calvino y el suelo pedregoso, los escoceses y los primeros colonos de Nueva Inglaterra.

Aquí, en el mismo comienzo, encontramos concretado un factor de gran importancia en cualquier reseña de lo que los romanos han significado para el mundo: sus persistentes y directas tomas a los griegos, quienes alcanzaron el prestigio de la madurez cultural con varios siglos de adelanto a los romanos y hacia los que los romanos cultos, hasta inclusive los tiempos del Bajo Imperio, siempre albergaron encontrados sentimientos de admiración, envidia, desconfianza y desprecio [1]. Los romanos tenían una religión politeísta propia, aunque edificada sin duda con elementos tomados de muchas fuentes de su distante pasado indo-europeo y también de los etruscos, quienes designaron a dioses y diosas de atributos específicos. Sin embargo, los primeros romanos tuvieron al parecer un panteón bastante sencillo y hasta insípido. Cuando sus intelectuales se vieron ante el deslumbrante panteón olímpico de los griegos, hicieron lo posible para encajar el uno en el otro. Mercurio y Hermes, Venus y Afrodita y todos los demás fueron emparejados y poco a poco todo el cuerpo de la teogonía, el mito y la fábula de Grecia tomó posesión de Roma.

Es probable, sin embargo, que para los primeros romanos los grandes dioses de su panteón fueran menos importantes que la multitud de íntimos dioses y diosas del hogar, del lecho, del campo y de la plaza del mercado. Para el romano, como Polibio lo señaló, la religión significó un modo sobrio, fortalecedor y ritual de plantearse las tareas de la vida en un mundo en el que el hombre siempre necesita un apoyo, siempre necesita tener la sensación de que lo no humano puede acudir en su ayuda o por lo menos serle menos hostil. Esta religión romana es realmente —y la frase es latina— una religión de *do ut des*. Pero es preciso que repitamos aquí la advertencia que hemos hecho ya al señalar que muchos politeísmos primitivos —y hasta monoteísmos como el culto de los primeros judíos al Jehovah de la tribu— ponen a hombre y dios en una relación contractual. La misma palabra "contractual", todo el intento de definir la relación en los lenguajes modernos, especialmente desde la Ilustración del siglo XVIII, deforma y falsifica sus hechos morales. El romano primitivo que cumplía sus deberes con los dioses, que desplegaba *pietas*, estaba en un estado de ánimo que distaba mucho tanto del hombre que hace una transacción comercial como del que "hace mecánicamente los movimientos". Tra-

[1] Juvenal, Tercera Sátira (véase antes, pág. 30), es aquí el *locus classicus*, especialmente en los versos 58-125.

taba de hacer lo que "debía" hacer como agente moral, trataba de ajustar su conducta o, mejor dicho, de moldearla al plan cósmico que su fe le trazaba. Ahora bien, "moldear", en contraste, por ejemplo, con el término contractual "ajustar", evoca al ciudadano-soldado disciplinado, moderado y obediente que era el romano; no evoca, desde luego, la abnegación del místico, que el romano no era.

"Contrato" también connota algo parecido a una relación entre iguales. Pero ningún piadoso romano podía nunca sentirse un igual ni siquiera en su relación con sus dioses domésticos. Los firmes modos morales de los romanos de la República estaban sancionados por órdenes desde arriba. Por otra parte, aunque hallamos en estos primeros tiempos pocas señales de la humilde contrición de un creyente abrumado por la impresión que todavía nos causa, conforme a la tradición judeo-cristiana, la palabra "pecado", podemos estar seguros de que el romano sabía que, si obraba mal, sería castigado, castigado en la obra vida. Polibio, que vivió justo en la época en que los romanos cultos se estaban liberando, en gran medida, de los frenos de la antigua religión, observó:

> Por esta razón, creo, no que los antiguos actuaron temerariamente y al azar al introducir en el pueblo nociones referentes a los dioses y creencias en los terrores del infierno, sino que los modernos se muestran en extremo temerarios e insensatos al abolir tales creencias [2].

En verdad, debe señalarse aquí que la generalizada noción de que la religión formal de griegos y romanos dejaba poco sitio para las doctrinas de la inmortalidad del alma y del juicio después de la muerte necesita ciertas calificaciones. Nuestra tradición se fija demasiado en el famoso pasaje de la *Odisea* en el que Aquiles se queja de la insipidez de la otra vida; el infierno de Dante y hasta su paraíso son mucho más vivaces. Pero el hecho es que la inmortalidad del alma tenía un lugar definido en la fe olímpica, un lugar que no debe ser tenido en menos. Es razonable creer que, para el hombre corriente, durante todo el tiempo hasta el fin de la cultura pagana, existe la especie de sanción moral que una creencia así comporta. Hasta para el hombre de letras existe una especie de meditativa realidad en el otro mundo. En un famoso pasaje de la *Eneida*, Virgilio describe a la multitud que se dirige a la barca de Caronte, no tal vez como si viera realmente las sombras, pero al menos en un tono elegíaco, no en el del racionalista y disconforme:

Llegaban a la orilla multitudes,
Madres, hombres, grandes almas heroicas,

[2] Polibio, *The Histories*, traducción inglesa de W. R. Paton, Londres, Heinemann, 1923, Loeb Classical Library, Libro VI, párrafo 56: 12.

De su vida al fin, chicos y doncellas,
Mozos cuyas piras sus padres vieron,
Densos cual hojas muertas del otoño,
Cual las aves que, en vuelo sobre el mar,
Llegan de lejos cuando el cierzo impulsa
Del sol en pos. Y todos imploraban
Ser los primeros [3].

No podemos hacer explícito y simbólico el ideal ético de estos romanos de los primeros siglos de la República; no podemos establecer el equivalente romano del héroe homérico, de lo bello-y-bueno de Pericles. Pero podemos obtener indicaciones de lo que el caballero romano —la palabra es imperfecta, pero la aceptaremos, pues es mejor que "noble"— juzgaba propio y admirable. Indiscutiblemente, Livio escribió de modo deliberado para estimular las virtudes antiguas que, según pensaba muy acertadamente, estaban desapareciendo entre las clases gobernantes de Roma en la era de Augusto. Sin embargo, los relatos que consigna o tal vez hasta inventa son casi con certidumbre "genuinos", en el sentido en que relatos como los de Alfred y las tortas, Bruce y la araña y hasta Washington y el cerezo son partes genuinas de una tradición nacional. Estos relatos enaltecen el valor en circunstancias adversas, la obediencia del soldado, el heroísmo individual, la sencillez de maneras, la *gravitas*, la dignidad, la seriedad, y la *pietas*, el leal y respetuoso sentir hacia el orden moral establecido; tenemos a Horacio en el puente, la castidad de Lucrecia, el patriotismo de sus vengadores, la fortaleza iroquesa de Mucius Scaevola, Cincinato con el arado; toda la larga lista forma un vigoroso y hasta rígido sentido de obligación moral. Esparta, desde luego, acude a la mente, pero hay aquí una nota que en Esparta no suena tan claramente, una nota de integridad y honradez, de piedad en el antiguo sentido romano. Si se leen al mismo tiempo los primeros libros de Tito Livio, el *Licurgo* de Plutarco y algunos de los discursos espartanos en Tucídides, se advertirá en seguida una diferencia en los tonos morales de la Roma de los primeros tiempos y de Esparta.

Además, los romanos adoptaron una actitud muy distinta de la de los espartanos respecto al empleo de la mente humana. Este hecho podría en realidad ser deducido —si cabe que un historiador se dedique a deducir— del hecho dado del éxito de Roma al crear el Mundo único de su imperio. Los espartanos no podían adaptarse a cambio alguno, no podían reunir la capacidad mínima diplomática y de gobernación para una expansión que prosperara. Los romanos, si bien no es injusto decir que se observa a lo largo de toda su historia cierta desconfianza hacia el intelecto especulativo y, cuando menos, cierta

[3] Libro VI, 305-314, *The Aeneid of Vergil*, traducción inglesa de Rolfe Humphries, Nueva York, Scribner, 1951, p. 154.

seriedad excesiva, si no desmañada, en sus intelectuales, hicieron, ello no obstante, un uso excelente de sus mentes para adaptar sus recursos al impulso expansivo. Eran, como todos lo sabemos, buenos abogados, diplomáticos, ingenieros y administradores. Su vida cívica no era en modo alguno una adhesión infecunda a la costumbre; al contrario, en la lucha entre patricios y plebeyos y en las guerras con sus vecinos, adquirieron las artes que, con ayuda de la suerte, iban a permitirles la conquista de lo que para ellos era casi el mundo conocido.

Cicerón, una persona convencional a la defensiva en un tiempo en que muchos de los antiguos modos estaban desapareciendo, es en todos sus escritos una buena y trivial autoridad respecto a la antigua visión moral de los romanos. Helo aquí en su tono normal:

> Pero, cuando se ha examinado todo el campo con un espíritu racional, no hay entre ellos relación más estrecha ni más cara de la que liga a cada uno de nosotros con nuestro país. Caros son los padres; caros son los hijos, parientes y amigos; pero la tierra natal abarca todos los amores...[4]

Sin embargo, el ideal se muestra más fervoroso y simpático en los fragmentos que poseemos de una literatura deliberadamente menos tendiente al mejoramiento, especialmente en las inscripciones, que no carecen sin duda de artificio, pero que con frecuencia suenan a verdad. He aquí un epitafio que procede de uno de los más bajos oficios, el de carnicero:

> Lucio Aurelio Hermia, un liberto de Lucio, carnicero del Monte Viminal. Quien me precedió en la muerte, mi sola y única esposa, casta de cuerpo, amante mujer que se posesionó de mi corazón, que vivió fiel a a su fiel esposo; en su afecto fue igual a sus otras virtudes y nunca en los tiempos difíciles rehuyó los deberes del cariño[5].

Pero los romanos no pudieron mantener intacta la moralidad de sus primeros y sencillos tiempos. Las viejas cualidades romanas de *gravitas, pietas, virtus* —todas sutilmente, pero también muy claramente distintas de las que evocan nuestras palabras de ellas derivadas— nunca desaparecieron por completo, si las buscamos, en la historia de Roma. Pero no señalaron el tono, el estilo, de la cultura grecorromana, después de la conquista de Cartago y el Oriente. La pérdida de la estrechamente ligada disciplina, de las virtudes de la vida sencilla y de la cohesión de la familia patriarcal puede ser advertida en el muy articulado esfuerzo de nobles reformadores para revivirlas.

[4] Cicerón, *De Officiis*, versión inglesa de Walter Miller. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951, Loeb Classical Library, I. 17 (57).

[5] E. H. Warmington, *Remains of Old Latin*, Londres, Heinemann, 1940, Loeb Classical Library, Vol. IV, p. 23.

Estos moralistas, desde Catón el viejo, que hace una caricatura del antiguo tipo romano, hasta la generación de Augusto, con inclusión decidida de ese tardío y severo moralista que fue el mismo emperador, exageran sin duda lo completa que fue la pérdida. El historiador, sin embargo, si ha de tener una regla general para estos asuntos, juzgará el dicho popular de que "donde hay humo hay fuego" más seguro que la sabiduría popular de la fábula del pastorcillo que gritaba "¡Al lobo, al lobo!"

El propio diagnóstico de Livio peca de excesivamente simplista. Como lo declara en su prefacio, atribuye la pérdida de las antiguas virtudes principalmente al aumento de la riqueza y el lujo. Por ejemplo, al referirse a la primera mitad del siglo II a. de C., escribe:

> En aquel tiempo, el cocinero, que era para los antiguos romanos el menos valioso de los esclavos, tanto en su juicio de los valores como en el uso que de él hacían, comenzó a tener valor y lo que había sido meramente un servicio necesario comenzó a ser considerado un arte. Sin embargo, estas cosas que fueron entonces miradas como notables apenas fueron los gérmenes del lujo que iba a sobrevenir [6].

Catón, aunque culpó a toda su época y pensó que la nueva generación se estaba ablandando, arremetió especialmente contra el creciente intelectualismo de la educación y contra la admiración que se sentía por esos seres escurridizos, los griegos. En el año 92 a. de C., los censores publicaron un edicto contra las nuevas escuelas de retórica que es bastante típico:

> Nuestros padres determinaron lo que deseaban que sus hijos aprendieran y las escuelas a las que deseaban que asistieran. Estas innovaciones en las costumbres y el principio de nuestros antepasados no nos agradan ni parecen propias. Por consiguiente, se hace necesario que sea conocida por quienes tienen tales (de nueva invención) escuelas y por quienes tienen el hábito de asistir a ellas la opinión de que nos desagradan [7].

Es de creer que, en tiempos tempranos, cuando los censores decían "nos desagradan" la expresión fuera bastante fuerte. En años posteriores de la República, ni siquiera los vigorosos edictos de prohibición surtían efecto. El ama de casa de los primeros tiempos romanos parece que estuvo en una situación no muy diferente de la de su igual ateniense o, en todo caso, si no recluida, sometida a rigurosos módulos de callada obediencia. Su emancipación es un claro índice de la desin-

[6] *Livy*, traducción inglesa de Tito Livio de Evan T. Sage, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936, Loeb Classical Library, Libro XXXIX, VI, 9.
[7] Citado en *Roman Civilization* de N. Lewis y M. Reinhold, Nueva York, Columbia University Press, 1955, Vol. I, p. 492.

tegración del primitivo orden moral romano. Ya en la República, se registran esfuerzos para que las damas se porten bien por edicto, como, por ejemplo, cuando se les prohibe beber vino. En actitud parecida, las autoridades romanas de comienzos del siglo II a. de C. trataron de reprimir, no sólo en Roma, sino en toda Italia, la celebración de los ritos báquicos de importación reciente. Esta "persecución" se basó en argumentos muy parecidos a los que sirvieron luego contra los cristianos: se sostuvo que los ritos conducían a toda clase de prácticas viles y hacían de los fieles unos ciudadanos indignos [8].

Nos hallamos claramente por primera vez ante otro persistente tema en la historia moral de Occidente, un tema que pone al historiador sociológico ante algunos difíciles problemas: leyes suntuarias, prohibitivas, puritanas, acompañadas por propaganda educativa oficial o semioficial tendiente a un retorno a las virtudes "primitivas". No hay ninguna fórmula simple y menos todavía ninguna declaración extrema de que tales esfuerzos son siempre inútiles, siempre esfuerzos que van contra la corriente, siempre una indicación de que una sociedad dada está ya de hecho completamente corrompida, en decadencia, "relajada", condenada. El historiador tiene que juzgar cada caso separadamente, con la esperanza de que comparaciones efectivas permitan eventualmente algunas generalizaciones. En general, lo que los antiguos reformadores republicanos trataban de preservar estaba ya realmente perdido en la Roma posterior, donde, como lo veremos en breve, las clases rectoras y las masas urbanas de la misma Roma y de los grandes centros metropolitanos del Este dejaron en la historia una indeleble y no del todo inmerecida reputación de una conducta por debajo, no solamente de los mejores patrones occidentales en ética, sino de los módulos reales de la conducta en la mayoría de las sociedades de Occidente.

Sin embargo, la Roma que parecía desintegrarse en el siglo II a. de C. sobrevivió y hasta siguió creciendo durante muchos siglos más. El Imperio Romano no fue en modo alguno lo que entendemos como el estado benévolo y atento al bienestar de sus administrados, pero no fue un despotismo oriental y no hubiera podido ser mantenido unido por soldados cobardes y administradores corrompidos. Aun en lo alto, el fiel de la balanza no se inclina totalmente en favor de Nerón y totalmente en contra de Marco Aurelio; en el nivel de los actualmente hombres anónimos que hicieron la labor, el Imperio estuvo servido por administradores civiles y militares de altos principios morales, si no precisamente platónicos o puritanos. Y podemos tener la seguridad de qué en todo el Imperio, lo mismo en el blando Este que en el duro Oeste, hubo en todo tiempo miles de hidalgos provincianos tan concienzudos, sobrios y trabajadores, tan civilizados en el mejor sentido de la palabra, como lo fue Plutarco, quien vivió en Beocia entre los

[8] *Livy*, traducción inglesa de Tito Livio por Sage, Libro XXXIX, VIII-XIX; Lewis y Reinhold, *Roman Civilization*, Vol. II, pp. 600-601.

siglos I y II de nuestra era. Hacia la terminación del Imperio, tropezamos con la obra del poeta galo Ausonio, cónsul romano en el 379, quien describe en las *Parentalia* varias generaciones de su familia de Auvernia y Aquitania con el espíritu de la piedad y el realismo de la antigua Roma. Los hombres no son en modo alguno los viles maquinadores de Tácito ni las mujeres las escandalosas damas de Suetonio. De hecho, nos imaginamos estar en el Lyon, el Edimburgo o el Boston del siglo XIX, con una de esas sobrias dinastías de pilares de la sociedad tan características de esos centros de virtud [9].

El espíritu de competencia sobrevivió hasta el final, de modo muy manifiesto en la cumbre. La lucha por la púrpura imperial es una de las más implacables de toda la historia. Aun en una era de violencia, habría que suponer que una tosca noción estadística de que lo probable era que un emperador no muriera de muerte natural, tendría que disuadir a los candidatos, pero es evidente que no fue así. Huizinga sugiere que los baños, teatros, centros y otras obras públicas ofrecidas por ricos donantes en todo el mundo grecorromano no tuvieron su inspiración en sentimientos de caridad ni siquiera, como parece que sucedió en la Atenas de los grandes días, en el espíritu público, sino en el deseo de figurar, en lo que llama "afán exhibicionista [10]". Desde luego, el Trimalción de Petronio obra inspirado por este afán; constantemente se jacta ante sus invitados de lo caros y raros que son los alimentos que ofrece y hace traer vino en jarras con rótulos muy a la vista en los que se lee: *Falerno Opimo de hace cien años* [11]. Virgilio, como de costumbre, expone las cosas con nobleza, al antiguo modo heroico. Las tripulaciones están a la espera de que se dé la señal para una regata de remo:

Tensos están, los brazos a los remos,
A la señal atentos, excitados,
Latientes y afanosos de alabanza...

Considunt transtris; intentaque brachia remis:
Intenti expectant signum, exsultantiaque haurit
Corda pavor pulsans, laudumque arrecta cupido [12].

[9] Supongo que el primitivista convencido alegará que la familia de Ausonio procedía de una región provincial todavía no corrompida y no puede ser tomada como típica. Es un punto que no puede ser probado ni controvertido. Pero Ausonio se movió en los más altos círculos de la misma Roma. Véase *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, de Samuel Dill, Londres, MacMillan, 1910, Libro II, cap. III, pp. 167-168. Veánse también las pp. 158-159 para el adelantamiento de Ausonio bajo Graciano y las pp. 402-403 para su influencia en el aumento de las remuneraciones de los maestros.

[10] Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Boston, Beacon, 1955, p. 178.

[11] Petronio, *Trimalchio's Dinner*, versión inglesa de *El banquete de Trimalción* por Harry Thurston Peck, Nueva York, Dodd, Mead, 1908, p. 85.

[12] *The Aeneid of Vergil*, versión inglesa de la *Eneida* de Rolfe Humphries, pp. 117-118, Libro V, 136-138.

La expresión básica es *laudumque arrecta cupido*, que yo he visto traducida como "y la insaciable sed de alabanza". El "excitados, latientes y afanosos de alabanza" de Humphries, parezca o no virgiliano al lector, es una bella descripción del eterno agón aristocrático de Occidente.

II

Roma, en casi todas las épocas posteriores al término del segundo siglo a. de C., ha sido desde hace tiempo un símbolo de la relajación moral, del mal, no sólo en la vida pública, sino también en la privada. Como de costumbre, nuestras fuentes se refieren casi en su totalidad a las andanzas del pequeño grupo que se halla en lo alto de la pirámide social. Podemos, pues, comenzar fijando nuestra atención en este grupo, teniendo siempre muy presente que, cuando menos, como no podían permitirse los lujos de los ricos, las masas no estaban en condiciones de practicar los vicios de éstos, en todo caso ni tan extensa ni tan intensivamente. Pero no podemos establecer el supuesto de que *no hay relación* entre la conducta y los módulos éticos de los pocos y el comportamiento de los muchos. Como con el problema afín de hasta qué punto las leyes suntuarias y otras de carácter moral son efectivas en la restauración de las primitivas virtudes, un problema al que antes nos hemos referido brevemente, el historiador ha de hacer lo posible para juzgar cada caso según se presente. Una aristocracia corrompida y un populacho sobrio, firme y virtuoso no parece que puedan convivir contentos y en equilibrio, pero el historiador no debe descartar la posibilidad de que lo hagan, al menos por un término breve.

Debe advertirse una vez más que nuestras fuentes respecto a la horrible conducta de las clases rectoras en los últimos tiempos de la República, con sujeción a irregulares ciclos de emperadores buenos y malos, en todo el período de casi cinco siglos de Imperio no hacen mucho para blanquear las cosas. Hemos dejado ya tan atrás los días de una reverencia absoluta por cuanto fue escrito en griego o latín clásicos que tal vez esté permitido afirmar que Suetonio y algunos de los historiadores menores de los Augustos tenían mentalidades de diario sensacionalista. Y Tácito, un gran historiador y sin duda un hombre bueno, exhibe esa preocupación por lo inicuo que es característica tanto del noble reformador como del buen periodista.

Pero es indudable que la iniquidad existe. Para empezar con una sencilla y en cierto modo constante o endémica forma de mala conducta, ahí está lo sexual. Las hazañas de Mesalina, la tercera esposa del emperador Claudio, son todavía conocidas en nuestros mejores hogares. Sus amantes fueron legión, elegidos en todas clases y condiciones de hombres. Su resistencia sexual —un amante tras otro durante

toda la noche— parece inverosímil, hasta en una época de marcas máximas como la nuestra. El vocabulario normal de la anormalidad sexual —ninfomanía, erotomanía, etc.— palidece ante las empresas de esta mujer. ¿Es Mesalina una leyenda? Tal vez lo es hasta cierto punto, pero nadie puede poner en duda que la emperatriz fue una mujer muy relajada, una conspiradora de palacio y una participante sin escrúpulos en la homicida competencia de la alta política. Nadie puede poner en duda que las propias mujeres de la familia de Augusto, su esposa Livia y su hija Julia, dejaron a este restaurador de la vida virtuosa muy por debajo de lo que dejó a Napoleón su promiscua hermana Paulina en un intento análogo de hacer a la nueva aristocracia respetable a los ojos del mundo. Pero no hay necesidad de insistir sobre esto; cualquiera de los libros de historia, salvo los más expurgados, facilitarán al lector los detalles.

La literatura confirma la relajación sexual de las clases rectoras. El cuerpo de los escritos en griego y latín constituye, desde luego, la primera y todavía una de las principales fuentes de placer pornográfico de que dispone el lector occidental, porque sólo desde hace muy poco se han atrevido los hombres a leer pornografía en el Antiguo Testamento. Hemos de volver sobre la complejidad, el alcance y el modernismo de esta sociedad del Mundo Único del Imperio Romano. En el campo del ejercicio físico real de los órganos sexuales, al fin y al cabo, no el más rico y complicado en modo alguno de los que están abiertos a la actividad humana, es muy posible que la experiencia grecorromana haya agotado todas las posibilidades, que hayamos inventado desde entonces muy poco. La historia clínica, aunque difícilmente pudo ser compuesta con espíritu clínico, está ahí, tanto para lo normal como para lo anormal. En realidad, la mayoría de los términos actuales en materia de anormalidad sexual son de cuño latino, de viejo cuño latino, y griego, no de nuevo cuño médico: *cunnilinguis, fellatrix, tribades* y otros. Tampoco, por lo menos en la literatura, hay carencia de las torturas psicológicas progresivas de la competencia erótica, de lo que podríamos llamar muy a la moda meta-erotismo. Cátulo y su Lesbia y Propercio y su Cintia son pruebas de que los romanos podían crear entre los sexos una relación tan complicada como la que crea cualquier moderno novelista francés. Cátulo en especial puede ir de lo francamente indecente, pasando por lo gratamente romántico y lo amablemente cínico, a lo más hondo del autoanálisis en amor, como en el famoso y modernísimo:

Odi et amo: quare id faciam, fortasse requiris
Nescio, sed fieri sentio et excrucior[13].

[13] *Carmina*, LXXXV. Literalmente "Odio y amo; si me preguntas por qué, no lo sé, pero lo siento y padezco muchísimo".

Los vicios de un desenfreno menos complicado también están presentes. Las clases superiores romanas han dejado una reputación de lujo que todavía resuena en nuestros oídos: delicados alimentos importados de todo el mundo, baños calientes, casas calientes, una comodidad no alcanzada por las clases superiores europeas hasta nuestro propio tiempo y no siempre, una multitud de esclavos atentos a cualquier movimiento, casa en la ciudad y casa en el campo, es decir, cuanto la riqueza puede proporcionar. Ya en los últimos años de la República, Lúculo, no un mero ocioso, sino un soldado y un político distinguido, iba a establecer una reputación de lo que Veblen llamó "consumo conspicuo" que el banquete de Lúculo ha llegado como un dicho hasta nuestros tiempos, cuando los dichos latinos virtualmente han desaparecido. Lúculo era un caballero y —aunque ningún griego lo admitiría de un romano, como ningún francés lo acepta hoy de un norteamericano— hay que suponer que tenía cierto sentido de seguridad en cuestiones de buen gusto. Más próximos a lo que inspiró la ira de Veblen, Roma tenía también sus nuevos ricos. Los excesos de mal gusto del consumo conspicuo en que incurrían estos *arrivistes* y sus paniaguados han sido debidamente descritos por los intelectuales que los presenciaron y que sin duda disfrutaron de ellos a su modo. Petronio, en su novela satírica, de la que sólo poseemos fragmentos, cuenta detalladamente un banquete ofrecido por el fabulosamente rico liberto Trimalción (no podía recordar bien dónde estaban todas sus tierras): hacia el final, Trimalción, ya bebido, expone la inscripción fúnebre que ha ideado para él mismo.

Aquí Yace
Gayo Pompeyo Trimalción
Mecenaciano

Elegido para el Colegio Augustal
en su ausencia. Pudo haber
ocupado cualquier puesto civil en Roma,
pero se negó a ello. Un digno ciudadano,
valiente y sincero. Se hizo a sí mismo.
Murió valiendo treinta millones de libras,
sin que hubiera tenido instrucción.

Adiós a él... y a ti [14].

Casi es innecesario señalar que las clases superiores de la Roma imperial se dedicaban a muchas actividades convencionales de una clase alta que un moralista severo califica de vicios. El juego ocupaba

[14] *El Satiricón*, traducido al inglés como *Leader of Fashion* por J. M. Mitchell, Londres, Routledge, 1922, pp. 104-105.

entre ellas un lugar destacado y, como sucede casi siempre, no estaba en forma alguna limitado a las clases superiores. Como ocurría también con las luchas de gladiadores y las carreras de carros. Aristócratas y hasta emperadores "bajaron" a la arena, generalmente con un grado de seguridad que no se concedía a los gladiadores profesionales; esto fue un rebajamiento moral, según la opinión general de la gente seria y responsable que pronto estudiaremos: los caballeros estoicos de la administración pública y del servicio militar. De hecho, estos aristócratas romanos no tenían la salida para el atletismo personal que poseyeron el hidalgo medieval y el *gentleman* inglés del siglo XIX —y también los norteamericanos— en los deportes al aire libre, los juegos organizados, la caza a caballo, los torneos y cosas por el estilo. El caballo tiene importancia en Roma, pero en la guerra, el trabajo y las carreras de carros de profesionales en el circo, no en la caza. Ya volveremos a este aspecto deportivo de la vida romana. Entretanto, basta que digamos que algunos de los vicios de las clases superiores del Imperio eran un reflejo de su exclusión de muchos ordinarios juegos físicos aristocráticos de competencia agonística. Como todos los aristócratas, los romanos querían establecer marcas; las establecieron en el vicio.

Era una sociedad tan sólidamente edificada sobre grandes desigualdades sociales y económicas que las buenas intenciones de los virtuosos moralistas que había en las clases superiores tienen que parecernos ridículas, pues somos gente que tomamos nuestra fe igualitaria con seriedad y literalidad cada vez mayores. Séneca, un concienzudo estoico no afectado por un blando primitivismo moral como el que padeció la aristocracia francesa inmediatamente antes de 1789, comienza así una de sus artificiosas "cartas" sobre las virtudes de la vida sencilla:

> Mi amigo Máximo y yo hemos pasado un felicísimo período de dos días, después de haber tomado con nosotros a unos cuantos esclavos —un coche de ellos— y lo que llevábamos encima de nosotros como únicas pertenencias. El colchón está en el suelo y yo sobre el colchón. Hay dos mantas: una extendida debajo de nosotros y otra que nos cubre. Nada hubiera podido ser retirado de nuestro almuerzo; hacía falta sólo una hora para prepararlo... [15]

Séneca, un filósofo cuya participación en la alta política no confirma en modo alguno las esperanzas puestas por Platón en sus filósofos-estadistas, nos recuerda que, en la tarea real de la gobernación, estas clases privilegiadas romanas estaban embarcadas en una de las más feroces luchas por el poder de que hay memoria, en una lucha en la que la conspiración, el espionaje, la delación, el soborno y la

[15] *Epistolae Morales*, versión inglesa de Richard M. Gummere, Londres, Heinemann, 1920, vol. II, LXXXVII, 2.

traición llegaban generalmente hasta el asesinato o el suicidio. Con ciertos intervalos de estabilidad, el más conocido de los cuales es el período de los "cinco buenos emperadores", el período en el que según Gibbon a todos los hombres hubiera agradado vivir, la historia imperial romana en las capas altas de la sociedad es una historia de inestabilidad y violencia. Tal vez nos parece peor que, por ejemplo, las de los merovingios y los turcos —o inclusive los latinoamericanos y los rusos soviéticos— porque en el fondo de nuestras conciencias hubiéramos esperado algo mejor de los antiguos romanos, tan respetuosos de la ley. Pero la realidad de la escandalosa inestabilidad del trono y de la política de palacio no es discutida por nadie y plantea para el historiador de moral otro de sus muchos problemas no solucionados: el asesinato, la calumnia, la mentira, la mala fe y toda la iniquidad tan elocuentemente y con básicamente tanta exactitud denunciados por un Tácito son mucho peores que los vicios carnales del juego, la bebida, la comida y el amor promiscuo que hemos señalado arriba. (No permitamos que los anticlericales nos convenzan de que, en la tradición judeo-cristiana, los meros vicios de la carne son considerados como pecados más mortales que los grandes males del orgullo, la mala fe y la crueldad; como lo veremos en breve, esto no es así.)

¿Existe, sin embargo, una relación entre los vicios de la carne y los pecados del espíritu que, en cuanto a, por ejemplo, las clases rectoras romanas del Imperio, permita decir que, dado su lujoso desenfreno, sus vicios más graves tenían que manifestarse como una consecuencia? Puede decirse casi con certidumbre que no hay aquí una secuencia causal directa. Hubo una lucha cruenta por el poder entre las clases superiores italianas del Renacimiento y esta lucha estuvo acompañada por un lujo y un desenfreno así; entre las clases superiores de la Europa occidental hubo en los siglos XVII y XVIII un lujo y un desenfreno así, pero *no* estuvieron acompañados por una desusada violencia política y la inmoralidad del poder. Además, nunca debe olvidarse que los resultados de un abandono licencioso de los principios morales y del desenfreno de una clase excepcionalmente rica son cosas que ocurren entre los muy pocos y que inmediatamente debajo de ellos hay un grupo mayor de administradores, profesionales y hasta intelectuales cuya conducta por lo general es mucho mejor. Los victorianos y los marxistas nos han persuadido de que la clase media y la moralidad de la clase media son consecuencia de la revolución industrial y no existían en sociedades anteriores; en realidad, algo muy parecido a este sólido grupo ha representado desde hace tiempo un papel en la sociedad de Occidente. Finalmente, hasta en los peores momentos de las clases superiores romanas, hubo hombres y mujeres que lucharon por llevar la vida honrada que su tradición cultural les señalaba

con claridad. No debemos olvidarnos de esos cinco buenos emperadores en fila, con Marco Aurelio en lo alto.

III

Si la violencia y la corrupción de la aristocracia imperial constituyen una de las páginas más sombrías y naturalmente más interesantes de la historia occidental, el ideal de excelencia moral que surge de esta misma aristocracia y de los grupos inmediatamente debajo de ella en la pirámide social ha tenido siempre mucho prestigio en nuestra tradición. El ideal estoico grecorromano, encarnado en muchos soldados, estudiosos y caballeros que hicieron la labor del Imperio y no dejaron huellas en la historia, es de modo reconocible, un sucesor del antiguo ideal griego de lo bello-y-bueno. Enaltece al pasado que ha creado un ideal así. Incluye un respeto por el cuerpo, una moderación y una templanza que recuerdan el Justo Medio aristotélico. En este mundo real, conserva todavía algo del sentido griego de un orden jerárquico en el que la persona dedicada a una labor mecánica no puede ser realmente virtuosa y en el que el esclavo está señalado por la naturaleza como un ser inferior. En lo ideal, desde luego, estos caballeros grecorromanos eran firmes creyentes de la igualdad de todos los hombres.

El marbete formal filosófico de estoico no es aquí del todo acertado, pero he buscado inútilmente una breve expresión que describa este ideal moral tan efectivamente como lo hace lo bello-y-bueno para los antiguos griegos y una encarnación en un héroe que procure cuerpo y haga tangible este ideal como lo hace Aquiles para la era homérica. La verdad es que hemos llegado ya a una edad tardía y una sociedad en extremo complicada para las que es difícil hallar un símbolo neto del tono o estilo dominante. Sin embargo, hubo este estilo ideal entre las clases superiores. Y fue este tono o estilo lo que constituyó durante siglos la gran herencia cultural dejada por el mundo grecorromano a los tiempos posteriores. Sólo desde el Renacimiento ha parecido la Atenas de Pericles más típica de la antigüedad clásica que la Roma de Augusto o de los Antoninos.

El estoicismo se remonta en la genealogía de las ideas a los sucesores de Platón y Aristóteles en las escuelas formales de la filosofía ateniense. Zenón, el fundador de lo que se incurre fácilmente en llamar una "secta", enseñó en la Stoa, o pórtico, en Atenas, a comienzos del siglo III a. de C. Fue casi exactamente un contemporáneo de Epicuro, el fundador de la secta rival, la de los epicúreos, de la que puede decirse que surgió en forma muy parecida a la de los estoicos. Ambas filosofías, aunque tienen, desde luego, inferencias metafísicas y epistemológicas —explícitas muchas veces en sus largas historias— se con-

centran principalmente en la ética. Realmente, no es equivocado decir que surgieron en el mundo en desintegración de la ciudad-estado para proporcionar esperanza, fe y orientación a los hombres para quienes la vieja fe olímpica se había hecho imposiblemente ingenua y que no podían simplemente hallar su lugar moral de ciudadanos en un mundo de superpotencias competidoras.

Hay un sentido en el que la expresión ahora frecuentemente utilizada de "religión seglar" o "religión sustituta", según es aplicada al comunismo, el positivismo, el "humanismo" —de la clase que procede de Yellow Springs, Ohio, no de la que procede de Florencia— y otros cultos modernos, podría también ser aplicada al estoicismo, el epicureísmo y sus variantes. El Pórtico Pintado de Zenón y el Jardín de Epicuro eran retiros, refugios de filósofos, de los que, sin embargo, salió una forma de fe, aristocrática, nunca difundida entre las masas —Epicteto, el esclavo que fue uno de los maestros del estoicismo romano, es simplemente un ejemplo más de la eterna carrera abierta al talento en Occidente—, pero que supuso mucho más que una doctrina filosófica académica.

El estoicismo halla su máximo ideal en la ataraxia (ἀταραξία), "impasibilidad", claramente una derivación de la *theoria* aristotélica y con la misma claridad una de las muchas formas de un ideal occidental de serenidad mística, de renuncia a la lucha, que el Occidente y estos mismos estoicos rara vez alcanzan en la práctica. Ataraxia es un estado de ánimo al que no afectan los ínfimos cuidados de este mundo, que se mantiene imperturbable ante sus muchos horrores; *au dessus de la melée*, es una especie de versión occidental del nirvana budista. Pero los estoicos romanos —y los griegos— no huían en absoluto del mundo y sus responsabilidades; no son ni siquiera como los budistas del Mahayana, quienes noblemente renuncian a su propio nirvana para elevar hacia el nirvana a los demás; tampoco, ciertamente, se mantienen en un retiro monástico del mundo. Se tiene la impresión con los estoicos romanos que su ataraxia era una abstracción singularmente irreal, un gesto hacia el origen filosófico de su fe. Hay inclusive un desprecio estoico por este mundo de la carne, pero este desprecio no llevaba al estoico al desprecio ni al monasterio. No se inclinaba ante el mundo en un gesto tan extravagante como el de los monjes. Ataraxia significaba visiblemente tan sólo la calma, la dignidad, el dominio de sí mismo, las virtudes tradicionales del caballero, practicadas con un poco de afectación.

El estoico se aferraba a su condición terrenal y sus deberes. Hay inclusive en hombres como Marco Aurelio un toque del orgullo del mártir, de quien hace deliberadamente lo que es difícil y desagradable porque claramente quiere hacerlo, porque adquiere estatura ante sí mismo al hacerlo. En general, sin embargo, el estoico se muestra tan sereno como dice que lo es, consciente de que este mundo es muy

duro, de que no puede hacerlo mucho mejor, pero también de que necesariamente tiene que intentarlo. Su dominio de sí mismo reprime hasta su indignación moral. Séneca llega a declarar que, "a su juicio, los contemporáneos de Nerón no fueron peores que los contemporáneos de Clodio o Lúculo y una edad se distingue de la otra por la mayor prominencia de vicios diferentes" [16]. No es, en pocas palabras, un innovador moral, un "meliorista", pero tampoco es un desesperanzado, o un simplemente perezoso e indiferente espectador de la vida. Cumple su deber. Se dedica a la limpieza de los establos de Augías, sin hacerse la ilusión de que es un Hércules. Es, de hecho, completamente incapaz de la habilidad de ingeniero-inventor con que Hércules resolvió su problema. Los establos de Augías que tuvieron delante el soldado y el administrador grecorromanos nunca fueron realmente limpiados.

El estoico mantenía firmemente una doctrina filosófica de necesidad, que, como ha ocurrido constantemente en nuestra historia occidental, parece haber aguzado su sentido de la maldad de mucho de lo necesario, así como su deseo de que lo necesario sea cambiado. Verdad es que no le agradaría que se le expusieran así las cosas y verdad es que los libros de texto lo describen a veces como huyendo del mundo. Pero sus actos no tienen nada de ambiguos; el estoico era un luchador. La retórica de Séneca es realmente firme:

> Todas las cosas se mueven por un señalado camino y nuestro primer día determinó nuestro último. Esas cosas, que Dios no ha de cambiar, siguen raudas su curso, estrechamente ligadas a sus causas. Para cada cual, la vida establecida continúa, sin que pueda alterarla ninguna oración [17].

Pero esto es retórica, no análisis o descripción. Marco Aurelio era el esclavo del Deber, no de la Necesidad.

Los cristianos se escandalizaron luego del sentir estoico —de hecho, generalmente romano— de que el suicidio era legítimo y hasta laudable en ciertas condiciones. Es muy dudoso que, en el momento de cortarse las venas, el estoico pensara seriamente en la doctrina de la necesidad y decidiera que una voluntad distinta de la suya estaba guiando el cuchillo. Ni siquiera la aprobación estoica del suicidio (¿cómo puede aprobarse lo inevitable?) era incondicional: el suicidio no tenía que causar daño a terceros, ni directa ni indirectamente [18].

El estoico no "creía en" los dioses del tradicional panteón olím-

[16] Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Nueva York, Macmillan, 1905, p. 10, parafraseando a Séneca, *De Beneficiis*. 1.10.1.

[17] *Seneca's Tragedies*, versión inglesa de las tragedias de Séneca por F. J. Miller, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953, Vol. I, *Oedipus*, 987-992.

[18] Wastermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas*. Vol. II, p. 248 y sigs. nos procura un buen cuadro general de la opinión sobre el suicidio y su práctica en los tiempos clásicos, con muchas referencias a las fuentes.

pico, pero tampoco rechazaba a los dioses; por lo menos, no los rechazaba con la ferocidad con que el "materialista" y ateo modernos rechazan el cristianismo. Hay huellas de la actitud de que un caballero no practica abiertamente un descreimiento que será imitado por las masas con desastrosos resultados para su moral, por unas masas que carecen del sentido del caballero de *noblesse oblige*. Pero, si hemos de ser objetivos con el que creemos que fue el caballero estoico ordinario que no expresó su sentir, podríamos decir que fue un conformista religioso, más allá del patriotismo, del respeto al pasado o tal vez del entender que, si bien los dioses no eran lo que el vulgo pensaba de ellos, había en los olímpicos lo que actualmente llamaríamos un valor simbólico. El estoico no era un escéptico aunque había en él algo del existencialista cristiano moderno.

Tampoco era totalmente un racionalista; es decir, no creía que tenía la solución para todos los problemas del universo. Pero lo que los jónicos habían comenzado se había desarrollado tanto en los tiempos grecorromanos que había penetrado en las vidas ordinarias. La razón del estoico le decía muchas cosas que el sentido común difícilmente le hubiera podido decir. Una de sus doctrinas centrales era que todos los hombres han sido creados iguales, que las diferencias de raza, condición y conducta, tan de manifiesto para el observador irreflexivo, son superficiales y artificiales. Cicerón lo expresó malamente en términos absolutos, aunque también abstractos: *Nihil est unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmet ipsos sumus* (Nada es tan como otra cosa, tan igual a ella, como somos nosotros [los seres humanos] entre nosotros mismos) [19]. La esclavitud no podía ser conciliada con principios así y los escritores estoicos insisten en que el esclavo es un semejante, dotado por la naturaleza de derechos humanos básicos, y que son el destino y la injusticia humana lo que han hecho de él lo que es. El gran código legal que resume tanto de los ideales y la experiencia de Roma lo dice claramente: la esclavitud es "una institución de la Ley de Naciones, conforme a la que un hombre es hecho propiedad de otro, en oposición al derecho natural" [20].

El mismo Séneca a quien acabamos de ver contentándose con una simple carrada de esclavos fue uno de los estoicos más expresivos en la condenación moral de la esclavitud. No quiero prestar ayuda ni aliento alguno al antintelectual ingenuamente cínico que sostiene que los hombres mantienen sus ideales y su conducta en compartimientos separados de su ser, pero podría decirse que algunos de estos caballeros grecorromanos llevaron las cosas demasiado lejos. Su mundo real

[19] Cicerón, *De Legibus*, I, 29.

[20] *Instituta*, 1, 3, 2, citadas en *Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. I, p. 693. En las pp. 689-694 de esta obra, Westermarck proporciona un buen sumario de las ideas y actitudes griegas y romanas acerca de la esclavitud, con muchas referencias todavía útiles.

era, de hecho, un mundo de desigualdades extremas de todas clases, en el que la esclavitud formaba la base económica de la mano de obra, en el que había un verdadero proletariado urbano —la misma palabra es latina— en las grandes ciudades, en el que no había menos padecimientos y privaciones de las que en cualquier momento han correspondido al sector humano civilizado. Sin embargo, hablan y escriben acerca de la igualdad y la dignidad del hombre, acerca de una ley natural que está por encima de nuestras mezquinas leyes particulares, acerca de ese dominio de sí mismo llamado "ataraxia", tan difícil de alcanzar para la mayoría de nosotros con el estómago vacío. Son cosmopolitas, por encima del estrecho patriotismo de la ciudad-estado; sin embargo ¿es que estos caballeros no se sienten mejores que el abigarrado conjunto de pueblos por ellos gobernados? ¿No era Poncio Pilatos tan vez un antisemita en el fondo?

No es fácil contestar a estas preguntas basándonos en nuestras misceláneas fuentes. Hay señales de que la actitud claramente expuesta por Juvenal en su *Graeculus esuriens* nunca abandonó por completo al caballero romano; tuvo que haberse sentido superior al pintado britano y al ya un tanto levantino sirio. Sin embargo, nosotros, que estamos habituados a grandes sistemas de valores morales basados en teorías de raza u otras formas de superioridad de grupo, nórdico, latino, anglosajón, norteamericano, eslavo, tenemos que advertir en seguida la ausencia de tales conceptos *sistemáticos* entre los grecorromanos del Imperio. El estoicismo que estamos examinando aquí toma, como hemos visto, la posición contraria, la de que las diferencias raciales entre los hombres son superficiales y sin importancia.

Una parte de la solución de nuestro problema tiene que estar en el hecho de que el Mundo Único del Imperio era *uno* sólo en la altura, entre los jefes militares, administradores civiles, abogados, financieros, terratenientes e intelectuales (estas categorías, claro está, no son exclusivas), griegos, romanos o bilingües en idioma, grecorromanos en educación y cultura, que gobernaban el Imperio. Aun entre las masas, tuvo que haber sin duda en ese mundo muy moderno mucho más movimiento, con movilidad tanto física como social, del que nosotros, modernos ligados a la cultura y con el sentir de que nadie se movió mucho o muy lejos antes de la máquina de vapor, estamos dispuestos a admitir. El cristianismo, que no se extendió al principio, en contraste con el Islam, por la conquista militar, no hubiera podido difundirse como se difundió, si el mundo hubiese estado dividido en compartimientos territoriales. Sin embargo, en el sentido en que suponemos actualmente que una nación-estado posee cierta homogeneidad de cultura, desde arriba hasta la misma base de la pirámide social, es manifiesto que el Imperio Romano no tuvo nada parecido, salvo en la cumbre. El caballero estoico no estaba en modo alguno aislado de la "realidad", no vivía en modo alguno en una torre de marfil, pero no se veía bajo

el acoso constante de los hechos de la vida entre las masas; podía generalizar y razonar en la compañía de sus iguales, de acuerdo con una larga tradición serena que no era perturbada por ninguna preocupación vulgar de aplicación práctica inmediata ni, desde luego, por eso que hoy llamamos ciencia y tecnología.

Sin embargo, puede aducirse que los romanos fueron gente "práctica", grandes ingenieros y constructores, tanto en el orden civil como en el militar. ¿Es que alguna vez hablaron de alcantarillados ideales o de trincheras que sólo parecían diferentes, pero que eran idénticas de acuerdo con el derecho natural? La respuesta a esto es, a mi juicio, que en primer lugar los romanos lograron mantener bien separados lo práctico y lo ideal, una separación que era más fácil a causa de que lo ideal fue importado desde Grecia. Los romanos posteriores que escribieron sobre temas prácticos, Plinio, Varrón y otros, no intentaron filosofar en abstracto sobre agricultura, ganadería y administración de fincas. Por otra parte, subsistía en su educación mucho del antiguo sentir griego respecto a *banausia*; la capacidad técnica, hasta la capacidad mecánica, eran sin duda necesarias para el caballero-militar. Pero las adquiría en el aprendizaje y la práctica, no en una escuela formal. La ingeniería civil parece haber sido por lo general la obra de artesanos muy capaces, no de miembros de las clases rectoras. Esta separación de lo real y lo ideal no es hipocresía; es meramente un hábito, un consuelo. En esto, como tantas veces, Marco Aurelio, combatiendo a los marcomanos en este mundo y meditando sobre la paz eterna en el otro, es bastante típico.

El epicureísmo tiene que parecer a una mentalidad decididamente pragmática como aconsejando en la vida real mucho de lo que el estoicismo aconseja, como "resultando" poco más o menos la misma cosa. La apraxia (ἀπραξία) epicúrea, el "no actuar", como la ataraxia estoica, era una retirada de las pequeñas luchas de la vida activa, el logro de una serenidad equilibrada, pero no un retiro en la reclusión. Sin embargo, Epicuro y sus discípulos insistieron en una cosmología "materialista" y emplearon la peligrosa palabra "placer" (ἡδονή , *hedone*, de donde viene hedonismo) para describir la vida buena. En vano —y esto resulta claro de los pocos fragmentos que nos han llegado del mismo Epicuro— protestaron que el *verdadero* placer no consiste en una conducta indecente ni en el grosero desenfreno de los sentidos, sino en todo lo contrario, en el difícil sometimiento de los bajos sentidos a los superiores, en el cultivo de las altas artes; en la abnegación más que en la licencia. Cuando menos, esto es la ética aristotélica de la Dorada Medianía, pero, al ponerse a tono con la seriedad general del pensamiento ético helenístico y romano posterior y con el pesimismo corriente entre los intelectuales de estos siglos, el epicureísmo acabó siendo una ética existencialista en extremo austera. Su mejor representante es el romano Lucrecio, de los últimos años de

la República, cuyo largo poema filosófico *De la naturaleza de las cosas* debe sin duda su preservación en parte a la admiración que sintieron por él hasta los adversarios religiosos y filosóficos del autor. En verdad, al cabo de dos mil años, nadie ha igualado a Lucrecio en investir a la desabrida cosmovisión del materialismo atomístico y de la resignación racionalista frente a la necesidad con las emociones propias de un espíritu religioso. El poema se ha mantenido como un consuelo, un *sursum corda,* para muchos rebeldes contra el cristianismo convencional del mundo moderno.

Sin embargo, el viejo marbete "un cerdo de la piara de Epicuro" ha quedado permanentemente adherido a los sistemas éticos epicúreos y hedonistas de todas clases, hasta, con desesperación del menos sensual y sensible de los pensadores, John Stuart Mill, para el utilitarismo inglés de los siglos XVIII y XIX [21]. Indudablemente, Lucrecio es el más estoico de los epicúreos, muy hacia lo inmaterial, lo espiritual, en el espectro de las definiciones del "placer"; no cabe duda de que, en la balanza, el epicureísmo convencional se inclina hacia una vida más blanda, hacia el abandono de la lucha consigo mismo que al estoico procuraba tanta satisfacción. De todos modos, el historiador de moral debe consignar que la aspereza de los ataques contra los predicadores de la licencia porcuna que establecía el placer como patrón ético parece, en vista de la naturaleza nada porcuna del placer que la mayoría de los hedonistas éticos predican, en extremo injusta. No es, sin embargo, irrazonable, porque la ética llega a la persona culta media en mayor medida que cualquier otra rama de la filosofía formal y "placer" significa en todas nuestras lenguas occidentales para el irreflexivo... algo más próximo a lo "inmoral" que a lo "moral". Hemos de volver a este evidente tema de que nuestro Occidente, supuestamente materialista y práctico, nunca ha profesado ampliamente una *ética* puramente hedonista.

Hubo otra corriente del pensamiento grecorromano que se mezcló de diversos modos con el estoicismo y el epicureísmo y contribuyó a la cosmovisión de estos siglos. La mejor palabra para esta corriente sigue siendo la de "racionalismo". Es una corriente que se manifiesta con claridad en lo que conocemos de los primeros sofistas, pero en el mundo grecorromano se desarrolló hasta un punto tan extremo como el que haya alcanzado en cualquier otro tiempo y lugar. El racionalista tiene siempre que admitir que algunos hombres —en realidad, cree generalmente que la mayoría— se comportan a veces irracionalmente, hacen cosas que la razón muestra que no ayudan a conseguir lo que se persigue, dan razones para estos actos que no son razones *reales,* creen en la existencia de seres sobrenaturales que la razón dice que no existen, etc.; pero el racionalista sostiene también que siem-

[21] Horacio, "Epicuri de grege porcus", en *Epistolae,* Libro I, Nº 4, verso 16. La leve ironía ha sido tomada muy en serio.

pre hay una explicación racional de lo irracional, que puede corregir lo irracional y finalmente eliminarlo, por lo menos entre la poca gente ilustrada. Estos tiempos grecorromanos produjeron una característica figura de esta clase, una figura cuyo nombre sigue unido al esfuerzo por convertir lo irrazonable en razón o, por lo menos, dada una temprana ignorancia, en un error "razonable". Euhemero, un griego que floreció a comienzos del siglo III a. de C., trató sistemáticamente de explicar los dioses y diosas del panteón olímpico como héroes y heroínas de tiempos antiguos transformados en seres sobrenaturales por la imaginación popular. Sólo tenemos muy reducidos fragmentos de su obra, pero su reputación creció y el término "euhemerismo" todavía se emplea como designación de los métodos histórico-naturalistas destinados a una explicación sencilla de las mitologías. Son métodos que tienden a renacer en toda era racionalista; muchos *philosophes* del siglo XVIII simplemente no podían creer que aquellos admirables griegos y romanos, tan sin prejuicios, felizmente libres de las supersticiones del cristianismo, tuvieran sus propias supersticiones e irracionalidades, salvo como herederos de razonables pero ignorantes antepasados "primitivos" [22].

Estos racionalistas expresan a veces con claridad otra posición que se manifiesta de nuevo en el siglo XVIII, la opinión de que el ateísmo es algo peligroso para las masas incultas, ya que necesitan la disciplina moral que la religión, a pesar de sus supersticiones, les procura. Estrabón observa que

> Es imposible llevar a la masa de mujeres y gente del común en general a la piedad, la santidad y la fe simplemente por la enseñanza filosófica; también hace falta el temor de Dios, sin omitir las leyendas y los relatos milagrosos [23].

Se advertirá aquí la inferencia de que las mujeres, ni siquiera en las clases privilegiadas, son de fiar como seres racionales. Esta es una de las constantes de la cultura occidental, ciertamente no debilitada por el advenimiento del cristianismo y no desconocida ni en nuestros propios días.

El racionalismo dedicado a la dirección del panteón clásico se convierte en escepticismo religioso, no necesariamente, téngase en cuenta, en pleno escepticismo filosófico. El regulado, o incompleto, racionalismo de la tradición socrática rechaza los dioses antropomórficos del Olimpo, pero insiste en una realidad espiritual superior a este mundo de

[22] Sobre esto, véase *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, de Frank E. Manuel, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959.

[23] Estrabón, citado por L. Friedländer en *Roman Life and Manners under the Early Empire*, Vol. III de la traducción inglesa de J. H. Freese, Londres, Routledge, 1909, p. 85.

la carne y los sentidos y que no ha de ser abordada con un mero pensar prudencial e instrumental. Esta fuerte veta de monoteísmo pagano —su dios es algo menos remoto que el dios del deísmo del siglo XVIII— se manifiesta en un hombre tan representativo como Plutarco [24].

Los epicúreos asumieron otra posición más claramente deísta. Es la que, elocuentemente expuesta por Lucrecio, sostiene que los dioses se muestran indiferentes por el destino de los hombres. Un fragmento de un temprano poeta latino, Ennio, establece claramente la base de esta desconfianza en una simple cuestión de teodicea: los dioses no pueden cuidarse de los hombres, porque, si lo hicieran, los buenos serían felices y prósperos y los malos desdichados y miserables, cosa que no sucede [25].

No hay mucha distancia de esta grave duda a la duda festiva o por lo menos al silbar en la oscuridad. Tenemos del siglo II de nuestra era abundantes escritos de un retórico, satírico y charlista griego, Luciano de Samosata. Es manifiesto por estos escritos que Luciano era muy listo y de mucha labia y que, como la mayoría de los de su clase, tenía plena conciencia de que rara vez se confía a los listos los trabajos del mundo, aun sabiendo ellos muy bien cómo hacerlos. Luciano ha sido comparado con Swift, una comparación realmente muy superficial, porque hay pocas trazas en Luciano del horror moral que Swift sentía por el mundo. Se trata de un hombre tan ingenioso por lo menos como Voltaire y más imaginativo, pero es difícil que nos imaginemos nosotros a un Luciano luchando por la rehabilitación de un Calas. Puede alegarse que Luciano êra simplemente una persona muy entretenida, un hombre al que el espectáculo de la locura humana divertía más que escandalizaba o elevaba. Es, desde luego, un irreverente. Uno de sus diálogos, "Zeus interrogado", es un bello ejemplo del festivo juego racionalista con algunos viejos problemas metafísicos. La cuestión básica es bien conocida por los cristianos: cómo conciliar el determinismo con cualquier sistema de recompensas y castigos por el ejercicio humano del libre albedrío. Zeus concede la dificultad en seguida, pero no abandona de manera alguna el determinismo. El diálogo es chispeante y delicioso, más al estilo de un Diderot que de un Voltaire, y recuerda especialmente el siglo XVIII francés. Luciano estaba mucho más seguro de lo que los *philosophes* podían estarlo de que Dios y los dioses estaban muertos hasta para la masa de la humanidad. En "Timón el misántropo" hace, según se adivina, que Timón actúe como su vocero al dirigirse a Zeus:

> La humanidad te paga el salario natural de tu pereza; si alguien te ofrece actualmente una víctima o una guirnalda es tan solo en Olimpia,

[24] Por ejemplo, Plutarco, *Moralia, De Iside et Osiride*, 78.

[25] *Nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod non est.* Citado por Albert Grenier en *The Roman Spirit in Religion, Thought, and Art*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926, p. 125.

como un mero trámite y acompañamiento de los juegos; lo hace, no porque crea que haya ningún bien en ello, sino porque no estorba atenerse a una vieja costumbre [26].

El más difícil problema que Luciano presenta al historiador de moral es éste: ¿hasta qué punto representa un estado mental común en por lo menos una importante minoría de su mundo? Luciano no invita a sus oyentes a lanzarse a una vida inmoral, es decir, inmoral de acuerdo con los módulos relativamente constantes de la ética occidental. Pero no predica y da cuenta sin censura alguna directa de una inmensa cantidad de trampas, alevosías, fingimientos, irresponsabilidades e iniquidades y vicios lisos y llanos. Hay en Luciano una cualidad que ha de parecer al moralista muy serio todo lo repugnante que puede ser una actitud humana: es un hombre que se divierte de verdad con el espectáculo de la perversidad de los hombres. Y se puede pensar que una sociedad totalmente compuesta de Lucianos sería por lo menos tan mala como una sociedad compuesta totalmente de Mesalinas y, por fortuna tal vez, todavía más imposible. Pero el historiador de moral, en contraste con el moralista, no puede establecer tales hipótesis. Los Lucianos no existen en gran número. El mismo Luciano sólo era sin duda escuchado y apoyado por una minoría a la moda de intelectuales y seudo-intelectuales. Es inconcebible en los primeros tiempos de la Roma republicana y en la Judea de cualquier época; los victorianos tuvieron con él sus dudas. Hay un problema, al que hemos de volver en el capítulo final: es el de la relación entre el escepticismo elegante, la admiración por el listo y el sagaz, el desdén por la aburrida moralidad convencional, por un lado, y el estado de ánimo de una sociedad entera, su capacidad para mantenerse. En este punto, lo que podríamos señalar es que la popularidad de Luciano y sus afines es una indicación de que cierta parte de las clases literarias del Imperio Romano en su apogeo admiraba el talento elegante y un grado de escepticismo [27].

Hemos indicado ya, sin embargo, que probablemente una parte todavía mayor de estas clases cultas del Imperio estaba formada por nobles estoicos, por hombres serios que tomaban en serio sus respon-

[26] Luciano, *Works* ("Obras"), versión inglesa de H. W. y F. C. Fowler, Oxford, Oxford University Press, 1905. Vol. I, p. 32.

[27] Un problema secundario desde nuestro punto de vista, pero muy interesante, es el que plantea la misma superviviencia de los manuscritos de la obra de Luciano. Tuvo que merecer de los primeros cristianos tantas objeciones como cualquier otro autor pagano. Surge la sospecha de que, en momentos críticos de la vida de ciertos manuscritos, algunos de los buenos padres cristianos cedieron a la tentación de jugar con lo prohibido. Claro está que, por otro lado, Luciano ridiculizó mucho las creencias religiosas paganas formales. El historiador ha de señalar que W. H. Auden, en su *Portable Greek Reader*, se niega a incluir nada de Luciano en su antología, alegando que Luciano no es actualmente buena lectura para nosotros, "acosados por los demonios" como estamos. Véase su comentario en su prefacio, p. 7.

sabilidades. Hay inclusive señales de una continuación de la ortodoxia pagana, sin duda a la defensiva, pero no en la desesperanza. Un historiador y moralista de orden menor, Eliano, que floreció a comienzos del siglo III de nuestra era, llega a juzgar peligrosos a los filósofos de la virtud y a creer que los antiguos dioses siguen siendo buenos dioses. Cita la ejemplar historia de Eufronio, quien no creía en los dioses, pero que, cuando cayó gravemente enfermo, soñó que tenía que quemar los escritos de Epicuro, amasar las cenizas con cera y aplicar la masa como una cataplasma a su vientre para restablecerse. Quedó tan impresionado con su sueño que se convirtió en un piadoso creyente y en una buena influencia en adelante. En un pasaje de su *Historia miscelánea*, Eliano "alaba a los bárbaros, que no se han apartado de la fe por una excesiva educación como los griegos; entre los indios, celtas y egipcios, no hay ateos como Euhemero, Epicuro y Diágoras" [28].

Finalmente, hubo en este Mundo Uno del Imperio numerosos cultos y creencias paganos, formas sobrevivientes de los antiguos misterios del paganismo, importación de las fes sacramentales de Egipto, Siria y Persia, y, desde luego, la creciente fe cristiana. Entre los intelectuales, para quienes el estoicismo era demasiado austero y el racionalismo y el escepticismo completamente inapropiados, floreció una complicada *amalgama* de filosofía y teología conocida como neoplatonismo, cuyo principal exponente fue Plotino, escritor griego del siglo III. No podemos entrar aquí en las vueltas y revueltas de esta muy cerebral serie de creencias que, como el gnosticismo, amenazó en un tiempo con imponerse al cristianismo. Es ultraterreno, místico, y busca la eternidad; es también, sin embargo, muy verbal y, en el sentido primario de una muy gastada palabra inglesa, *sophisticated*, "refinado". Sus seguidores pudieron ser cualquier cosa menos escépticos o materialistas. No tenemos prueba alguna de que llevaran vidas ruines de desenfreno, pero tampoco las tenemos de que se entregaran a una vida sencilla de devoción altruísta. Las probabilidades son decididamente contra esto último. Parece que fueron pocos, pero gente que supo expresarse. Algunos de ellos fueron indudablemente charlatanes que explotaron la necesidad de una fe, de una fe interesante, privilegiada, poco exigente en materia de trabajos y cuidados reales o simbólicos, que sentía una clase privilegiada y culta, pero frecuentemente ociosa e irresponsable. Una teosofía, en pocas palabras. Luciano se rió de ellos, con una risa que parece en él casi amarga. En su "Venta de credos", Hermes, como subastador pone en venta el "pitagorismo" —Pitágoras fue el fundador presocrático de la primera de estas sectas

[28] L. Friedländer, *Roman Life and Manners*, Vol. III, pp. 97-99. Las propias palabras de Eliano son: "Contó cuanto había oído a sus más próximos parientes, quienes se llenaron de gozo, porque no había sido rechazado con desprecio por el dios. De este modo, el ateo se convirtió y fue en adelante un modelo de piedad para los demás".

de iluminados y un excelente blanco para el sentido común— e inicia su perorata:

> Aquí tenemos ahora un credo de primera agua. ¿Quién da algo por este hermoso artículo? ¿Qué caballero dice Superhumanidad? ¡Armonía del Universo! ¡Transmigración de las almas! ¡Pujen, pujen, señores! [29]

Sin embargo, como producto de todo este tumulto de creencias —entre las que, según he insistido, parece destacarse una especie de moderado estoicismo como la fe aceptada por la gran mayoría de las clases rectoras activas del Imperio hasta el mismo fin—, un historiador de moral debe poner de relieve la maduración de un modo de pensar sobre los problemas éticos que trasciende el contenido específico real de estos numerosos credos. Se manifiesta aquí plenamente lo que había comenzado a manifestarse hacía tiempo en Jonia, los conceptos de *naturaleza, derecho natural* y *naturaleza humana*, conceptos en los que el "es" y el "debe ser", lo descriptivo, lo explicativo y lo valorativo se mezclan —no es injusto decir que frecuentemente se confunden— de una manera característicamente occidental. Lo "natural" es, en esta tradición clásica (decididamente *no* en la tradición romántica), lo que el pensador que piensa correctamente descubre como elemento uniforme en los aparentemente diversos y cambiantes fenómenos que su experiencia sensible, tal como es organizada por el sentido común no pensante y el hábito ("condicionamiento"), le presenta. Lo natural es, pues, lo regular, lo previsible, en contraste con las intervenciones aisladas de lo sobrenatural imposible de prever. El rayo es natural, el resultado del funcionamiento de fuerzas metereológicas regulares; Zeus lanzando sus rayos cuando le apetece es no natural, algo de hecho inexistente, un "mito". Las prescripciones y penas específicas de la ley real varían de pueblo a pueblo y en los primeros tiempos de ciudad a ciudad, pero el estudioso de jurisprudencia que examine con el instrumento de análisis racional que es su *mente* las diversas leyes podría clasificarlas de acuerdo con lo que tienen de común. Advertirá que para la validez de un contrato hay ciertos requisitos mínimos en todas partes; llegará así el concepto de derecho universal, del derecho de naturaleza. Finalmente, el hombre que se limita a mirar a sus semejantes en la calle sin pensar verá en ellos a otros tantos individuos separados, altos y bajos, hermosos o feos, romanos o sirios, libres o esclavos, y así indefinidamente; pero el pensador verá en todos estos diversos individuos al *hombre*, al ser humano que es en todas partes el mismo por debajo de estas aparentes diferencias.

Esta última afirmación puede ser engañosa. El habitual aserto de que la naturaleza humana es en todas partes la misma no significaba

[29] Luciano, *Works* ("Obras") versión inglesa de Fowler, Vol. I, p. 190.

para los estoicos y otros pensadores del Imperio que las diferencias entre los individuos —en, por ejemplo, constitución física, inclinaciones o temperamento— no existían, sino más bien que no agotaban lo que podía decirse de los seres humanos; desde su punto de vista, tenía inclusive más importancia decir que hay límites en el campo de variación de los individuos que sostener que todos los individuos tienen en común ciertas funciones corporales mínimas y ciertas mínimas características espirituales. Lo que se tiene en común, las regularidades y uniformidades que la mente advierte, no es precisamente lo que llamaríamos promedios estadísticos, del mismo modo que la Dorada Medianía aristotélica no es el promedio o término medio de la estadística. Las regularidades son el plan de la naturaleza, lo que los hombres *deberían ser.*

Por una fácil transición, el hombre que piensa de este modo pasa del análisis, la clasificación y la busca de uniformidades que permitan la predicción al propósito moral, a la busca de uniformidades que procuren objetivos hacia los que otros hombres sean inducidos o forzados a encaminarse, con objeto de que ajusten a ellos su conducta. De acuerdo con la más pura tradición de la ciencia natural moderna, esto es una especie de traición, un caso de deshonestidad intelectual. Para el historiador, es uno de los modos tolerados en que los hombres occidentales piensan y sienten, un modo que en la práctica se ha revelado como medio efectivo de cambiar y, sobre todo, de ampliar las organizaciones económicas, sociales y políticas en que los hombres viven. Este empleo paradójico del concepto de Naturaleza como *lo que debería ser* para provocar cambios en lo no naturalmente natural de un momento dado ha sido realmente muy efectivo. Por muy alejados que estuvieron algunos de los más extremos y abstractos conceptos de lo que eran la Naturaleza y la naturaleza humana —por ejemplo, los de los estoicos o los de los *philosophes* del siglo XVIII— en relación con los "hechos de la vida", subsistió el curioso enlace intelectual y, por consiguiente, moral con estos mismos hechos, un enlace ineludible. La clásica tradición de la "razón" nunca ha podido por completo negar, rehuir, trascender, reprimir lo vulgar e imperfecto de un momento y un lugar dados. Ni Platón es un buen místico en el sentido en que son buenos místicos Santa Teresa o San Juan de la Cruz; Platón no puede dejar de discutir.

Es este nunca-cortado-del-todo enlace grecorromano con el mundo de nuestra experiencia sensible —diremos el "mundo mínimamente organizado"— lo que constituye la base real de la comúnmente exagerada distinción entre lo hebraico y lo helénico en nuestra tradición moral e intelectual de Occidente. W. T. Stace, como lo he señalado ya (capítulo III, pág. 72), dice que la distinción en moral es una entre un código *impuesto* hebreo y un código *inmanente* griego, entre una fuente y una sanción de la moral hebreas que tienen un carácter

sobrenatural y autoritario y una fuente y una sanción griegas que brotan del interior de los seres humanos, del interior de la "naturaleza" humana. Ahora bien, la Naturaleza que aconsejó a Cicerón o Séneca me parece tan distante de este mundo como el Dios que ordenó a Moisés y David y de hecho mucho más distante que el Dios que inspiró a Isaías. Indudablemente, Spengler, da rienda suelta a su ira contra la tradición clásica cuando escribe que "la Naturaleza (el concepto de naturaleza) es una función de la Cultura particular" [30]. Sin embargo, el curiosamente objetivado concepto de naturaleza como moderación, regularidad, orden, decencia —la lista podría ser larga, escandalosamente *no* compuesta de sinónimos lógicos, pero con un fuerte tono afectivo constante—, el concepto de naturaleza que llega a su pleno desarrollo en los últimos tiempos del Imperio, difícilmente parecerá a la mayoría de nosotros que describa a la naturaleza, dejando a un lado lo de que brote "inmanentemente" de ella, tal como se manifiesta en geofísica, meteorología, biología o la naturaleza humana de que tratan los estudios psicológicos formales.

Una Naturaleza como la de Cicerón o Séneca ha de parecer más bien el ideal de una clase privilegiada en una cultura que ya no trataba de aplicar sus ideales a todos sus miembros. Es un ideal que todavía atrae, tal vez porque es por lo menos tan inalcanzable y, por consiguiente, tan atrayente para el hombre occidental como cualquier deseo ilimitado. Marcial, cuya vida, a juzgar por la mayor parte de su poesía, no se pareció mucho al ideal, lo expuso muy bellamente.

Marcial, las cosas que obtener permiten
Vida feliz, a mi pensar son éstas:
Desdeñar la riqueza sin trabajo;
La mente en calma; la fecunda tierra;
La amistad sin recelos ni rencores;
No cambiar de gobiernos o de reglas;
Mantener la salud siendo ordenado;
Tener tu casa con decoro puesta;
Comer poco, sin platos exquisitos,
La sencillez uniendo a la prudencia;
Pasar la noche sin cuidado alguno.
Sin que el vino te agobie la cabeza;
La esposa fiel, con la que no discutas;
Un sueño que a la misma noche duerma;
Con aquello que tengas contentarte,
Sin llamar a la muerte ni temerla [31].

[30] Spengler, *Decline of the West*, Vol. I, p. 169.

[31] Marcial, Libro X, Nº 47. Este poema de Marcial ha sido traducido muchas veces. Ofrezco con ortografía moderna una del siglo XVI, la de Henry Howard,

IV

A la postre, sabemos bastante de la condición de las masas, del vulgo, en el Mundo Uno del Imperio Romano. No sabemos en modo alguno lo suficiente para arriesgar comentarios sobre el nivel general de sobriedad, sanos hábitos y castidad en contraste con los más espeluznantes vicios en este vasto territorio. Tenemos razones para creer que la gente del campo era más sencilla, tal vez más honrada, aunque probablemente no mucho más casta, que la gente de la ciudad. Tal era por lo menos la creencia común de los intelectuales de la época, como iba a serlo en períodos posteriores de la vida cultural europea, cuando las grandes ciudades daban al moralista motivos de queja. Pero, en cuanto a Roma por lo menos, tenemos pruebas de que aproximadamente un millón de seres humanos vivían, en su conjunto, en uno de los sumideros morales de la historia occidental.

Más especialmente, sabemos mucho de uno de los pasatiempos de las masas urbanas que casi siempre han escandalizado a comentaristas posteriores: los combates de gladiadores. Es manifiesto que se trata de una fase especial y peculiar de historia moral, de un *caso*, como el de la pederastia griega de la Gran Época, no de una fase común del desarrollo moral humano. Hay repetidos ejemplos de multitudes de hombres y mujeres presenciando con interés y fruición el padecimiento físico de sus semejantes. Las historias coinciden en llevar los ahorcamientos en Tyburn, Londres, hasta casi los tiempos victorianos; Huizinga dedica todo un capítulo a la fascinación que el pueblo de la

conde de Surrey. Tal vez al lector divierta ver lo que el siglo XX hace del poema. He aquí la traducción de Gilbert Highet:

Serás feliz cuando obtengas
Las siguientes buenas cosas:
Grandes rentas heredadas,
Casa de campo muy cómoda,
Ningún negocio ni pleito,
Buena salud musculosa,
Sencillez, fieles amigos,
Mesa simple, mas que próvida;
Noches sobrias, mas alegres;
Cama parca, mas gozosa;
Sueño que nada perturbe;
Ser tú mismo a todas horas,
Contentarse con tu suerte,
Sin que envidias te carcoman,
Sin que temas a la Muerte
Ni la llames a deshora.

Latin Poetry in Verse Traslation, ed. por L. R. Lind, Boston, Houghton Mifflin, 1957, pp. 272-273.

Edad Media sentía ante el espectáculo del padecimiento humano [32]. Pero estos son casos ocasionales y aislados, no exhibiciones organizadas y regulares en masa para la diversión pública como en Roma. Y horrores como el reinado francés del terror, los asesinatos en masa de los nazis y los del período de Yezhov en Rusia son en verdad cosas muy diferentes, de ningún modo el deleite cotidiano de sus participantes. La corrida de toros española de nuestros días tiene sus analogías con los juegos romanos; las carreras de automóviles atraen probablemente a algunos de sus aficionados por la posibilidad de presenciar una muerte violenta. Contentémonos con observar que en Occidente siempre ha habido personas que no juzgan repugnante presenciar el despliegue público de crueldad con hombres y animales o por lo menos esperar la dramática posibilidad de violencias. Subsiste el hecho de que sólo en Roma esto ha sido un pasatiempo público organizado y de vasta aceptación. Los editoriales estudiantiles que equiparan a nuestro fútbol con los combates de gladiadores yerran mucho en el tiro.

Los espectáculos eran muchos y variados. Los más cruentos eran las diversas formas de combates individuales o de grupos a muerte y los combates entre fieras y hombres, y entre fieras. Podía mostrarse misericordia, como todos sabemos, para el vencido que había luchado con brillantez, pero los "pulgares en alto" difícilmente podían aplicarse a los combates en masa y no hay pruebas de que la multitud romana fuera bondadosa. Aun cuando no se proyectaba deliberadamente que corriera la sangre, los circos, las carreras de carros y los espectáculos en general eran muy costosos, llenos de violencia accidental y muy poco exigentes en materia intelectual o de gusto. Roma, con su Coliseo y su Circo, señalaba el paso, pero en el oeste del Imperio los centros provinciales imitaban a la metrópoli, si bien no podían permitirse la prodigalidad en la exhibición y el derramamiento de sangre que los emperadores y otros donantes se sentían obligados a ofrecer a los romanos. Las multitudes eran grandes hasta de acuerdo con nuestros módulos modernos; el Coliseo podía contener a 45.000 espectadores.

Los juegos no carecían ni mucho menos de precedentes en la historia romana anterior. Aunque de mayores dimensiones y mejores después de Augusto, se remontan a los días republicanos, antes que Roma fuera una potencia mundial. El primer triple duelo entre gladiadores de que hay constancia se efectuó en el 264 a. de C.; había habido anteriormente combates individuales. Estos duelos parecen ajustarse al carácter o disposición romanos. Hay otra idea moderna sobre estos juegos que es equivocada: las multitudes no estaban compuestas exclusivamente por las clases bajas. Muchos de los emperadores fueron aficionados a los juegos; otros iban a ellos aunque no

[32] J. Huizinga, *Waning of the Middle Ages*, Londres, Arnold, 1927, Cap. I.

les agradaran, porque los espectáculos formaban parte del ceremonial y el ritual que simbolizaban al Imperio. El pueblo esperaba que sus gobernantes cumplieran su deber público presidiendo el circo. Muchos individuos de las clases altas eran aficionados a los juegos, eran seguidores de gladiadores y aurigas de fama, se mezclaban socialmente con ellos, tenían sus propias "cuadras", tanto humanas como animales, y, en pocas palabras, se comparaban en relación con los deportes populares como el elemento no intelectual de las aristocracias occidentales lo hace generalmente cuando la civilización le priva del solaz del combate de verdad. El mundo de la arena y de los carros era realmente un mundo de muchísimo interés para toda clase de romanos. Hay todas las señales que cabe esperar en un deporte de masas: estadísticas sobre marcas, el culto a los atletas famosos, vasta publicidad. En Pompeya, algunas de las transcripciones informales que se han hallado garrapateadas en lugares públicos nos hablan del tracio Celado, probablemente un gladiador, "un hombre por el que las jóvenes suspiraban"; una inscripción nos dice Crescencio, un moro, un auriga azul, condujo una cuadriga a los trece años de edad y, entre los años 115 y 124 de nuestra era, participó en 686 carreras, obteniendo 47 primeros premios, 130 segundos y 111 terceros y ganando en total 1.588.346 sestercios [33]. Marcial escribió, tal vez no totalmente sin la envidia que el intelectual siente por la atención que merece el atleta, un epitafio para Escorpo, joven moribundo:

> Yo soy ese Escorpo, gloria del vociferante circo, tu aplaudido, Roma, y tu breve deleite; a quien un destino celoso destruyó a los tres veces nueve años, creyendo, después de haber contado mis victorias, que era ya un viejo [34].

Juvenal dice con manifiesta indignación que un destacado auriga de los rojos gana cien veces más que un abogado [35].

La escena romana proporciona otro ejemplo de una declinación en el gusto, de una vulgarización a medida que el público se hace más incapaz de distinguir entre lo divertido y lo titilante. Terencio y Plauto escribieron obras en imitación de Menandro y otros dramaturgos griegos de la nueva comedia, obras en las que el ingenio es, en parte al menos, asunto para la mente. Llegados los tiempos imperiales, lo que ocurre en la escena romana es apenas más que la estilizada exhibición de pantomimas, frecuentemente muy obscenas, y claramente muy distantes de la sutileza en su contenido, aunque el arte del actor individual se desarrolló muchísimo. La gente de teatro, como la de la arena y del circo, eran personas interesantes y envidia-

[33] L. Friedländer, *Roman Life and Manners*, Vol. II, pp. 51, 23.
[34] Marcial, Libro, X, nº 53.
[35] Juvenal, Sátira VII, versos 112-114.

bles para las masas urbanas y para muchos de sus seguidores patricios, pero es manifiesto que nada tenían de respetables. En realidad, el descrédito moral del actor, del atleta profesional y del habitante del bajo mundo de la diversión se manifiesta por primera vez en Occidente en esta sociedad grecorromana. Nosotros, los occidentales, admiramos, envidiamos y despreciamos a quienes nos divierten, como admiramos y despreciamos a nuestro mejor amigo, el perro. Este bajo mundo mundanal de los romanos es una vasta Bohemia, aunque carente de acentos románticos.

Sin embargo, si se exceptúa a los cristianos, no se registran muchas condenaciones vigorosas de los juegos. Pero tampoco son defendidos con vigor. Plinio el Joven tiene en su panegírico de Trajano un famoso pasaje en alabanza del desprecio por la muerte que los espectáculos enseñan, pero la retórica del trozo hace que se dude de que Plinio realmente pensara que los juegos endurecieran a los espectadores al buen estilo de Hemingway [36]. En general, lo que impresiona es la naturalidad con que los juegos eran aceptados. Simmaco, un pagano de la segunda mitad del siglo IV cuyas artificiosas cartas no parecen reflejar a un hombre cruel, da cuenta del suicidio de varios sajones a los que estaba adiestrando para combatir en la arena; es manifiesto que lamenta lo ocurrido por sí mismo, no por los sajones [37].

Los estoicos incluían al populacho en ese mundo por encima del cual trataban de elevarse. No eran cruzados; estaban dispuestos a dejar a las turbas seguir con sus malos modos. Los gobernantes sabían que tenían que proporcionar pan y circo y que el circo era más necesario que el pan. Trajano, escribe el historiador Fronto, sabía que

la bondad del gobierno se muestra tanto en sus aspectos serios como en sus diversiones; y que, mientras el descuido de los negocios graves es perjudicial, el descuido de las diversiones engendra descontento; hasta la distribución de dinero era menos deseable que los juegos; además, la liberalidad con el trigo y el dinero pacificaba sólo a unos cuantos o inclusive a individuos solamente, mientras que los juegos satisfacían a todo el pueblo [38].

El mundo del Imperio Romano era vario, animado e interesante, no de mucha sensibilidad, nada sencillo, y de él puede obtener el aficionado a la anécdota muy diversas muestras de conducta humana.

[36] Plinio, *Panegyricus Trajano*, Cap. XXXIII. "Tú (Trajano) proporcionabas un espectáculo, no de la clase que ablanda y debilita el ánimo de los hombres, sino de la que endurece a los hombres para que soporten nobles heridas y desprecien, la muerte". Este *pulchra vulnera* es intraducible, pero muy a tono con el agón de una noble clase guerrera. Pero simplemente no está a tono con los juegos romanos del Imperio, donde las heridas tenían que ser muy poco atrayentes.

[37] *Epistolae*, Libro II, 46, citado por L. Friedländer en *Roman Life and Manners*, Vol. II, p. 55.

[38] Fronto, *Preámbulo a la historia*, citado y traducido por L. Friedländer, *Roman Life and Manners*, Vol. II, p. 3. Véase la edición de la Loeb Classical Li-

Aulo Gelio, la fuente del conocido cuento de Androcles y el león, termina su relato con un toque generalmente omitido en las repeticiones: Androcles, manumitido después del emocionante episodio en la arena, va de taberna en taberna, llevando al león con una correa; los clientes arrojan dinero a Androcles y flores al león [39]. San Agustín dice, basándose en la autoridad de Séneca, que algunas mujeres se sentaban en el Capitolino, junto al templo de Júpiter, en la creencia, probablemente inspirada por la fuerza de los sueños, de que eran amadas del dios [40]. Suetonio señala que cada primavera, después de la muerte de Nerón una mano desconocida cubría de flores la sepultura. Esto es el carisma ejercido por el inicuo seductor; se supone que es un elemento siempre presente en la sociedad occidental, pero, de modo manifiesto, suele ser reprimido en una sociedad de modos sencillos. O por lo menos, en sociedades así, los inicuos son los Robin Hood, no los Nerones o los Capones [41].

En Roma, había muchos miles de proletarios urbanos que vivían del subsidio del estado. Necesitaban el circo, aunque sólo fuera para hacer soportable su ociosidad, y parece que tenían fiesta un día de cada tres. Desde luego, no podían constituir un pueblo sobrio, firme, marcial; no eran virtuosos, pero difícilmente podían permitirse los costosos vicios de sus superiores. Lo suyo era sin duda la breve y sencilla fornicación del pobre, las satisfacciones por procuración de la arena, de la escena, del espectáculo que ofrecía la perversidad de sus gobernantes, del melodrama de la alta política imperial. Las masas de las grandes ciudades del Este, como Antioquía, Alejandría y otras, dependían probablemente menos de las liberalidades del estado, pero manifiestamente eran pobres, arracimadas, inquietas, y tenían conciencia de su condición. Su mundo era un mundo extraño de superstición, vagabundeo, viveza urbana a la moda y relajación moral, un mundo del que tenemos las primeras vislumbres en los tiempos helenísticos y que está muy bien reflejado en una de las pocas casi-novelas

brary de los fragmentos de Fronto, versión inglesa de C. R. Haines, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955, Vol. II, p. 217.

[39] Aulo Gelio, *Noches áticas*, versión inglesa de J. C. Rolfe, Londres, Heinemann, 1927, en Loeb Classical Library, Libro V, 14, Vol. I, p. 427.

[40] San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro VI, Cap. 10. "Pero algunas se sientan allí creyendo que Júpiter está enamorado de ellas, sin respeto alguno por el aspecto de Juno, a la que poéticamente se supone terrible".

[41] Suetonio, *Nerón*, 57, citado en Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, p. 16. Suetonio dice: "Sin embargo, hubo algunos que durante largo tiempo adornaron su tumba con flores de primavera y de verano..." Algunos *gangsters* tienen sus fieles después de la muerte. De hecho, creo que no he valorado debidamente en el texto la fuerza que en la historia moral de Occidente tiene un culto popular por lo excitante, pintoresco y románticamente perverso. No solamente en los Estados Unidos de la década de 1950 han sido héroes para sus seguidores los Beck y los Hoffa.

que tenemos de la antigüedad, *El asno de oro* de Apuleyo, quien floreció bajo los Antoninos.

Y hubo siempre la esclavitud, una institución a la que hasta el triunfante cristianismo del siglo IV tuvo que adaptarse. La esclavitud en el mundo grecorromano no fue en modo alguno un sometimiento completo y duro del esclavo en todos los casos. Hasta puede ser bien defendido el aserto de que, en general, la grecorromana fue una de las formas más suaves de la esclavitud. Los prisioneros de guerra rasos, obligados frecuentemente a luchar en la arena en condiciones de enorme inferioridad, eran víctimas de la violencia normal en Occidente a lo largo de la mayor parte de su historia. Los esclavos de las galeras cumplían una labor especialmente abrumadora. Apuleyo tiene un truculento pasaje acerca de unos desdichados esclavos [42]. Y W. E. H. Lecky escribe que

> se cometían actos de la más odiosa barbarie. Las conocidas anécdotas de Flaminio ordenando la muerte de un esclavo para satisfacer con el espectáculo la curiosidad de un invitado; de Vedio Polio alimentando a sus peces con la carne de esclavos; y de Augusto sentenciando a un esclavo, que había matado y se había comido a una codorniz favorita, a la crucifixión, son los ejemplos extremos de que hay constancia... Ovidio y Juvenal describen a las feroces damas romanas desgarrando los rostros de sus servidores y hundiéndoles en la carne los largos alfileres de sus broches [43].

Sin embargo, son muchas las cosas con que se puede afrontar tan negro cuadro. Las inscripciones revelan muchos casos de esclavos manumitidos que prosperaron en oficios y pequeños negocios y dejaron lo suficiente para que les hicieran dignas inscripciones funerarias. Los libertos alcanzaron altos puestos al servicio del emperador, escandalosamente altos a juicio de los viejos romanos. La carrera abierta al talento no estaba cerrada para el esclavo capaz, para quien la desventaja podía a veces actuar de estímulo en la competencia. Indudablemente, los esclavos que hacían el trabajo en las grandes fincas, que, especialmente en Italia, pero en mayor o menor medida en los demás sitios, reemplazaron a las granjas de labrador de los primeros tiempos de la República, llevaban la vida usual de los esclavos de plantaciones. Los más capaces conseguían entrar en la casa del amo y finalmente ir a la ciudad y avanzar por el camino de la manumisión. Por lo menos, se libró a las masas de esclavos de lo peor mediante la creciente protección legal frente a los malos amos y el buen sentido económico del amo ordinario. Varrón, un contemporáneo de Cicerón

[42] Apuleyo, *El asno de oro*, IX, 12.
[43] *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, Vol. I. pp. 302-303.

que escribió sobre agricultura, tiene mucho que decir sobre el trato a los esclavos. Parece muy razonable, casi como si hubiese estudiado tratados de economía del siglo XIX. Aconseja el trato humano por razones de prudencia y aconseja que se dedique una atención especial a la formación de capataces eficientes, ellos mismos esclavos, por medio del "incentivo de la paga", la posibilidad de una libertad final y otros procedimientos [44].

En cuanto a la esclavitud como institución, según lo he señalado ya brevemente, la filosofía racionalista a la moda fue llevada a la conclusión de que, si la mente ve que los hombres son iguales, difícilmente puede estimar que la esclavitud es natural. Cicerón, Séneca y muchos otros consignaron su desaprobación; Epicteto, él mismo un esclavo, parece más sincero:

> No trates de imponer a los demás el padecimiento que tú quieres eludir. Tú, por ejemplo, huyes de la esclavitud; cuida, pues, de no esclavizar. Porque, si puedes soportar la imposición de la esclavitud al prójimo, haces pensar que tú mismo fuiste antes un esclavo [45].

Pero no hay constancia alguna de que hubiera una Asociación Romana para la Abolición de la Esclavitud. Desde luego, en el burocrático Imperio no había sitio para lo que llamamos grupo de presión. Pero las protestas literarias y filosóficas contra la esclavitud parecen más distantes que lo usual de los hábitos y la conducta de los hombres ordinarios. Debemos concluir, pues, que la esclavitud era una parte aceptada de esta gran sociedad y tuvo amplísimas manifestaciones, desde la crueldad hasta la benignidad, desde la explotación económica hasta la moderación legal y desde los gestos melodramáticos de origen psicopático hasta las rutinas cotidianas de conveniencia. Podemos tal vez dar un paso más y concluir que la clase de anécdotas que Lecky ha sacado de las fuentes no es historia social y moral más sólida que cualquier otra historia clínica de lo monstruoso, lo psicopático.

Un tema final: en relación con los últimos tiempos del Imperio, cabe enumerar por primera vez a algunos "intelectuales" entre los muchos, si no exactamente entre las masas. Por lo menos, sabemos por nuestras fuentes que había un público relativamente numeroso para el que, a falta de imprenta y otras maravillas de la moderna comunicación de masas, existían conferenciantes profesionales y escuelas en las que se pagaba la enseñanza y se dedicaban en cierta medida a lo que llamamos clases de adultos. En pocas palabras, era un público

[44] Varrón, *Rerum Rusticarum*, Vol. I, p. 17. Lewis y Reinhold, *Roman Civilisation*, Vol. I, pp. 446-448. Sobre protección legal, Westermarck, en *Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. I, pp. 691-692, proporciona muchos ejemplos.

[45] Epicteto, *Moral Discourses* ("Discursos morales"), versión inglesa de Elizabeth Carter, Londres, Dent, 1910, Fragmento 38.

con los ocios suficientes para hablar de "ideas". Este público era atendido por un abigarrado grupo de retóricos "filósofos" que ha tenido muy mala prensa. Algunos de ellos huelen al antiguo equivalente de Grub Street, si no a capas todavía más bajas del maestro mal pagado. Luciano, que fue tal vez uno de ellos en determinado período de su vida, ha dejado una sátira muy hiriente del grupo. Incluía charlatanes, farsantes y pregoneros de todas clases de salvación. Se erigían deliberadamente en filósofos. Epicteto, que era un filósofo de verdad, escribió indignadamente acerca de estos falsarios:

Cuando la gente ve a un hombre con el pelo largo y un tosco manto comportándose de modo estrafalario, grita: "Mirad al filósofo", mientras que, en realidad, un comportamiento así debería convencer a todo el mundo de que no es un filósofo [46].

Hasta cuando esta vida intelectual no era pura charlatanería, su tono era el de una baja casuística. He aquí un tema en el que los jóvenes retóricos se ejercitaban:

En este caso, la ley dice que, si una mujer ha sido seducida, puede optar entre hacer que el seductor sea condenado a muerte o casarse con él sin aportarle dote alguna. Un hombre viola a dos mujeres la misma noche. Una pide que sea condenado a muerte y la otra casarse con él [47].

¡Algo sin duda había sucedido a la "filosofía" desde los presocráticos!

V

Hasta ahora me he abstenido de hacer comparaciones evidentes. Cuando surgieron el millón y pico de sestercios en premios ganados del auriga Crescencio, no dije nada de Eddie Arcaro; tampoco indiqué que Celado, el *suspirum et decus puellarum* de los *graffiti* pompeyanos se había anticipado a Elvis Presley en dos mil años. Pero no hay modo de eludir razonablemente el muy discutido tema: ¿estamos en algún punto de nuestra propia versión occidental moderna del mundo grecorromano? Desde Spengler hasta Toynbee y la más reciente apelación a la historia como clave para lo futuro, nuestro tiempo ha visto docenas de versiones del paralelismo entre el mundo grecorromano y nuestro propio mundo. Una historia de la moral occidental no puede extenderse en un intento de examinar todos los aspectos de este

[46] IV, 8, 4, citado en L. Friedländer, *Roman Life and Manners*, Vol. III, p. 237. El capítulo III, de este volumen de Friedländer, sobre "Filosofía como una Educación Moral" recoge muchos detalles interesantes desde sus orígenes.

[47] Séneca, *Controversiae*, I, 2, cit. por H. I. Marrou, *Education in Antiquity*, p. 287.

problema, pero tampoco puede eludirlo del todo, aunque sólo sea porque, en relación con la índole moral de nuestra propia época, esta apelación a la historia o historicismo es de suma importancia.

Toynbee y sus compañeros han hecho de la forma cíclica casi la misma forma aceptada de nuestro pensar en estos asuntos que supuso la evolución unilineal para nuestros abuelos. Es difícil actualmente no pensar en cualquier clase de actividad de un grupo humano como algo sometido a altibajos, a desarrollo, decadencia y muerte, a primavera, verano, otoño e invierno, a cualquier otro plan conceptual o de figuras de dicción. Desde las casas comerciales, pasando por los clubes deportivos, hasta las naciones y civilizaciones, tenemos ante nosotros lo que debemos considerar como la realidad de procesos cíclicos. No podemos comprender totalmente ninguno de ellos ni nos es posible regularlos de un modo completo, ni siquiera cuando se trata de un simple ciclo de los negocios. Es probablemente verdad que cuanto más amplia sea la red de actividades humanas que tratemas de estudiar como un ciclo, con menor precisión podremos analizarla. La civilización de Spengler y la sociedad de Toynbee son tan grandes y complicadas, tan una serie de ciclos dentro de ciclos que están a su vez dentro de ciclos, que no nos es posible utilizarlas para colocar a nuestra propia sociedad en una posición determinada análoga. No podemos decir que el Occidente está actualmente donde estaba la sociedad grecorromana en tal año o tal siglo.

Cualquier intento de analizar las diversas actividades humanas con las que se construye generalmente el ciclo maestro de toda la sociedad muestra en seguida que no nos es posible encajar unas partes en otras. Si tomamos las relaciones entre estados independientes que forman una sociedad dada —política internacional—, podemos ver con Toynbee cierto paralelismo entre nuestros días y la época grecorromana de hacia el 250 a. de C. Las superpotencias Roma y Cartago se convierten en las superpotencias Estados Unidos y Unión Soviética; la una o la otra asestará el "golpe de *knockout*" y entonces habrá un nuevo estado universal, de inspiración norteamericana o rusa. De hecho, Amaury de Riencourt ha decidido ya que los norteamericanos son los romanos del mundo moderno. Si tomamos la moral en el vulgar sentido moderno, poniendo el énfasis en el lujo, la licencia "sensata", el refinamiento en lo alto y cierto esfuerzo en la base para estar con lo alto a tono, en pocas palabras, si somos un Sorokin, estamos, no en el 250 a. de C., sino tres siglos después, con los contemporáneos de Marcial y Juvenal y con la escandalosa conducta que acabamos de examinar breve y decorosamente. Si tomamos la productividad económica general, la aplicación de cualquier teoría cíclica es imposible, porque hasta ahora no ha habido ninguna tendencia *secular* en la sociedad occidental moderna, desde el fin de la Edad Media por lo menos, salvo hacia arriba. Los horrores destructores del siglo XX no

han destruido estadísticamente; dos guerras mundiales y una gran depresión han dejado a Occidente más rico en cosas de este mundo que nunca antes.

Si no podemos, pues, *aplicar* teorías cíclicas a nuestra sociedad con probabilidades de un buen diagnóstico ¿estamos tal vez en condiciones de considerar todo el desarrollo del mundo mediterráneo en la antigüedad "clásica" como una especie de historia de un caso? Si tomamos el concepto de "historia de un caso" en serio, por lo menos como un instrumento efectivo al estilo de los que utiliza el clínico en medicina, tenemos claramente que contestar con un no. El clínico que sacara una conclusión cualquiera de la historia de *un solo caso* sería mal visto por sus colegas. Aun en el supuesto de que entendiéramos, con Toynbee y otros, que la historia nos proporciona material para trabajar con aproximadamente una docena de sociedades civilizadas, el número es realmente pequeño; y, lo que importa más, se trata tal vez de sociedades tan diferentes que cabe que no sirvan para un diagnóstico, a causa de que suponga comparar lo que no puede ser comparado, más si se tiene en cuenta que el conocimiento que tenemos de la historia de estas sociedades es frecuentemente superficial. Conocemos, en cambio, el "mundo clásico", muy bien, demasiado bien, si somos razonables, para suponer que lo sucedido allí va a suceder aquí. Todo lo que podemos hacer con la historia del mundo grecorromano es lo que siempre podemos hacer con una historia cualquiera: tratarla como una constancia de la experiencia humana que puede servirnos para aumentar, con la debida cautela, lo que sabemos de nuestros propios tiempos. Podemos extraer toda clase de generalizaciones de esa clase de experiencia, pero no una generalización maestra acerca de la suerte del hombre, del destino humano, de la "humanidad por doquiera".

Queda, sin embargo, por sacar del fuego la famosa castaña de las causas de la caída del Imperio Romano. Desde luego, el historiador de moral no puede eludir decorosamente este asunto, pero tampoco puede explicarlo completamente. No se identificará a mediados del siglo XX con ninguna de las variantes de la ingenua determinación materialista que elimina la moral de las variables que han de ser consideradas. La caída de Roma no fue *simplemente* una caída moral, pero fue una caída moral en parte. Ni se puede decir siquiera que, de acuerdo con la conducta que nuestras fuentes señalan para estos siglos, una sociedad en la que los hombres y mujeres se comportaban como lo hicieron los grecorromanos era una sociedad corrompida, decadente, condenada al hundimiento por el ataque desde el exterior, si no por la revuelta desde dentro. Se puede hacer la tosca generalización de que, por lo menos en las clases rectoras y sus dependientes, esa clase de conducta que calificamos muy decididamente de "inmoral" —los vicios del desenfreno y la ostentación— tiende a disminuir

un tanto después de lo que fue tal vez su culminación en los primeros tiempos imperiales. No hay modo de hacer una generalización segura. Es posible que nuestras fuentes de períodos posteriores carezcan de la intensidad moral de un Tácito. El historiador posterior Amiano Marcelino tiene dos buenos pasajes de ataque moralista contra las debilidades de las clases superiores, pero no son ni muy vehementes ni muy extensas y son tal vez únicamente la expresión del desdén convencional del soldado hacia los que mandan en la retaguardia. La sociedad reflejada en las *Saturnalia* de Macrobio es, como lo señala Samuel Dill, más sencilla que la suntuosa de antaño, sin banquetes fantásticos, sin bailarinas, sin ostentaciones extravagantes [48].

El obcecado tal vez infiera que la relativa pobreza de los últimos años del Imperio explica estas relativas castidad y decencia; el hombre tierno nos recordará que el cristianismo tuvo que influir algo en la conducta de quienes lo abrazaron. Desde luego, los escritores cristianos no advirtieron mejoramiento alguno en la moral de los muchos. Salviano, de la Aquitania del siglo v, entiende que sus semejantes están viviendo en una vasta casa de lenocinio y no conoce a nadie que sea casto, con la excepción, es de esperar, de él mismo [49]. Aun después que fueran finalmente suprimidos los juegos gladiatorios a comienzos del siglo v, las pantomimas continuaron con sus indecencias habituales, representando los amores de Leda y cosas parecidas. Así nos lo dice Sidonio, un provincial de la Galia y, por tanto, un antiguo francés, tal vez ya con la obligación nacional francesa de consignar estas cosas de un modo picante [50].

Sin embargo, es difícil escapar a la conclusión de que el tono moral de vida en la misma Roma y, hasta cierto punto, en todo el Imperio no era el apropiado para el mantenimiento de un estado y una sociedad capaz de hacer frente a sus enemigos. Esto es sin duda verdad en relación con las *virtudes cívicas*, las del ciudadano-soldado, del ciudadano participante en la vida política de la comunidad. Aun en las clases superiores, había una muy clara división entre quienes actuaban en la guerra y la administración, los admirables caballeros estoicos que gobernaban el Imperio, y la corrompida aristocracia de Roma y la alta política. Había una horda de romanos que vivían de la limosna estatal, gente que ya no servía ni para la guerra ni para la paz. Había el proletariado esclavo y los muchos pueblos y tribus de esta enorme entidad política, ninguno de los cuales *compartía* realmente la cosa común que era el Imperio. El lugar común es inevitable; aun con la extensión final de la ciudadanía romana a todo el Imperio (los escla-

[48] Amiano Marcelino, XIV, 6 y XXVIII, 4; Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, p. 161.

[49] Dill, *op. cit.*, pp. 140-141 citando a Salviano, *Del gobierno de Dios*, Libro VII, 16.

[50] *Carmina*, Libro XXIII, 286-288, citado por Dill, *op. cit.*, p. 56.

vos, desde luego, nunca fueron ciudadanos completos), aun con el desarrollo del culto del emperador como una especie de simbolismo que recordara que había un Imperio al vulgo, este enorme estado nunca fue más que un conglomerado mantenido junto por sus ejércitos y sus burócratas y por el puro hábito.

No quiero dar a entender que el mantenimiento de las virtudes cívicas en un grado óptimo de hecho —para no hablar de un grado óptimo de palabra, como en el culto de los cantones suizos o de las asambleas locales de Nueva Inglaterra— es esencial para que un estado funcione. Quiero decir únicamente que, tenidas en cuenta todas las variables, con inclusión, desde luego, de las debilidades económicas del Bajo Imperio, la "escasez de romanos", la liquidación por los impuestos de la responsable clase media de los curiales y hasta, si se quiere, las palúdicas y las manchas solares, completada toda la larga, muy larga, lista de "causas", todavía habrá que añadir a ella una debilidad moral, no tanto cuestión de llamativos vicios como de flojedad, de falta de responsabilidad cívica, de falta de empuje hacia un mejoramiento terrenal compartido de las condiciones materiales y tal vez inclusive, hacia el final, de una vaga sensación de desesperanza.

¿Flojedad? ¿Desesperanza? ¿Es una vez más la vieja historia de Gibbon? ¿Estoy a punto de incluir al cristianismo como por lo menos parcialmente responsable de la caída del Imperio Romano terrenal? Lo estoy, en efecto, pero no con un ánimo de regocijada ironía. Cabe muy bien que sea verdad —yo así lo creo— que no haya hombres ni instituciones que podamos imaginarnos en un ejercicio ponderado de historia en tiempo condicional y resulten capaces de mantener unido el conglomerado que el Imperio Romano supuso. Concedamos a Toynbee que el Imperio Romano nació en un sentido muerto. Aun así, también parece cierto que las virtudes que son indispensables a una clase rectora imperial no eran las del primitivo cristianismo y que lo que trajo el cristianismo primitivo para las masas no fue un conjunto de virtudes cívicas antes inexistentes. Tenemos que estudiar ahora las inferencias morales de la tradición judeocristiana según se desarrolló en el mundo grecorromano y se encarnó en la Iglesia Católica Romana.

VI LOS COMIENZOS DE LA TRADICION JUDEOCRISTIANA

La taxonomía —para no hablar de la genética— de la moral es asunto difícil. Lo que llamo en el título de este capítulo tradición "judeocristiana" tal vez deba ser llamado con más acierto, a pesar de lo ingobernable de la expresión, tradición "judeo-heleno-romano cristiana". Ciertamente, en cuanto a los conceptos éticos, es indudable que, ya en el mismo San Pablo, los modos griegos de pensar y sentir, apenas o nada discernibles en la anterior cultura judía, penetran en el pensar y el sentir cristianos. No hay nada más fácil que sacar de las obras de escritores grecorromanos a partir de Platón expresiones de ideas que parecen claramente cristianas. Ofreceré dentro de poco un breve ejemplo de este conocido procedimiento de hallar a la Grecia clásica en el cristianismo. Pero, hecho el balance, todavía parece que se debe tanto a los judíos de cuanto hace al cristianismo distinto del estoicismo, neoplatonismo o cualquiera de los cultos reales del Imperio, como los de Mitra o Isis, por ejemplo, que la expresión "judeocristiana" resulta justificable. Job, Isaías, Jeremías y Jesús deben, inclusive para el historiador natural de moral —y, con toda certidumbre, para el creyente cristiano—, suponer más que Platón, Zenón, Marco Aurelio, Plotino y todos los demás paganos juntos.

Los desastres que sobrevinieron al cuerpo político independiente de los judíos y que culminaron en la caída de Jerusalén y el cautiverio de Babilonia a comienzos del siglo VI a. de C. impulsaron a los dirigentes intelectuales del pueblo judío a una introspección de la que surgieron los libros proféticos del Antiguo Testamento y lo que parece un desplazamiento revolucionario de la teología judía hacia un monoteísmo universalista y hacia otras muchas novedades. Estos resultados de la pérdida de la independencia política son en sí mismos muy notables. Cartago fue destruida —y reconstruida finalmente— sin tales resultados. La pérdida de la independencia de las ciudades-estados griegas, aunque más gradual y no acompañada, como norma, por arrasamiento de templos y deportaciones de intelectuales, significó

una pérdida real y no produjo resurgimiento moral alguno. Desde el punto de vista del intelectual comprometido, los golpes que ha soportado Francia en el siglo XX han sido realmente duros y han producido, con el movimiento existencialista, algo en alta cultura, pero, aunque algunos de nuestros existencialistas franceses parecen a veces un Jeremías en su peor aspecto, la comparación resulta muy tonta para el historiador natural de moral. Ni siquiera un nacionalismo moderno relativamente intenso de la clase que prevalece en Francia parece producir una reacción ante la derrota como la que se produjo en el nacionalismo judío con la caída de los reinos de Judá e Israel.

El "nacionalismo" seglar que podemos comprender no es, desde luego, exactamente el que se albergó en las cabezas y los corazones de los judíos. Para el siglo VI a. de C., éstos ya habían sido moldeados en una comunidad de cohesión extraordinariamente disciplinada. Eran ya un Pueblo Elegido, pero todavía no *el* Pueblo Elegido. Jehovah había establecido la Ley para ellos: el judío que siguiera la Ley podía estar seguro, moralmente seguro, de que Jehovah lo asistiría. Llegamos a un punto muy delicado. Términos cristianos como "salvación", "gracia" y hasta "cielo" parecen aquí fuera de lugar; y, aunque hay algo de escandaloso en indicación de que el judío que seguía la Ley estaba "bien ajustado", sin ansiedades, lleno de satisfacción del ego, si tomamos estas expresiones de nuestro tiempo con libertad, sin ingenuidad excesiva, tal vez sean útiles para comprender por qué la caída de Jerusalén supuso tan gran zozobra.

El desastre debilitó esta certidumbre, pero no debilitó los hábitos morales e intelectuales en los que la certidumbre se apoyaba. Ante todo, no indujo a los judíos a dudar de Jehovah y menos todavía a maldecirlo, al modo griego pagano, por haberlos abandonado.

Pero Tú, ¡oh, Señor!, permanecerás eternamente;
Tu solio subsistirá en todas las generaciones venideras.
¿Por qué siempre te has de olvidar de nosotros?
¿Nos has de tener abandonados por largos años?
Conviértenos, ¡oh, Señor!, a Ti y nos convertiremos;
Renueva nuestros días felices como desde el principio.
Mas Tú, Señor, nos has desechado como para siempre;
Te has irritado terriblemente contra nosotros [1].

Los profetas estaban convencidos de que eran los judíos quienes habían abandonado a Jehovah. Sabían expresarse y lograron consignar un número y una variedad grandes de pecados y transgresiones. Algunos son de la clase que hemos señalado antes —adoración de dioses extraños, incumplimientos de la Ley—, pero muchos son deslices de la conducta que la tradición occidental reconoce generalmente como

[1] Lamentaciones 5: 19-22.

inmorales. Los poetas escriben en un estilo figurado y elevado que tal vez desagrade al realista moderno, pero es muy posible que al hablar de prostitución no lo hagan figuradamente muchas veces. He aquí, en todo caso, una muestra de Jeremías:

¿Pues por qué este pueblo de Jerusalén se ha rebelado con tan pertinaz obstinación? Han abrazado la mentira y no han querido convertirse. Yo estuve atento y los escuché; nadie habla cosa buena; ninguno hay que haga penitencia de su pecado diciendo: ¿qué es lo que he hecho? Al contrario, todos han vuelto a tomar la carrera de sus vicios, como caballo que a rienda suelta corre a la batalla. El milano conoce por la variación de la atmósfera su tiempo; la tórtola y la golondrina y la cigüeña saben discernir constantemente la estación o tiempo de su transmigración; pero mi pueblo no ha conocido el tiempo del juicio del Señor. ¿Cómo decís: Nosotros somos sabios y somos los depositarios de la Ley del Señor? Os engañáis: la pluma de los doctores de la ley verdaderamente es pluma de error y no ha escrito sino mentiras. Confundidos están vuestros sabios, aterrados y presos: porque desecharon la palabra del Señor y ni rastro hay en ellos de sabiduría. Por cuyo motivo yo entregaré sus mujeres a los extraños, sus tierras a otros herederos; porque desde el más pequeño hasta el más grande todos se dejan llevar por la avaricia; desde el profeta hasta el sacerdote todos se ocupan de la mentira. Y curan las llagas de la hija del pueblo mío con burlarse de ella, diciendo: Paz, paz, siendo así que no hay tal paz. ¿Y están acaso corridos de haber hecho cosas tan abominables? Ni aun ligeramente han llegado a avergonzarse, ni saben qué cosa es tener vergüenza; por lo tanto, serán envueltos en la ruina de los demás y precipitados en el tiempo de la venganza, dice el Señor [2].

La lógica parece bastante clara: Jehovah está castigando a los judíos, no porque transgredieran la Ley según antaño se entendía, sino porque el mismo concepto de Jehovah y de la Ley como suyos, como suyos exclusivamente, era un pecado contra el verdadero Dios universal de todos los hombres. Yo no creo que ni Isaías pensara explícitamente de este modo —hay quienes sostienen que se interesaba principalmente en política internacional, siendo pro-asirio y anti-egipcio— y, sin embargo, dio efectivamente el salto de lo tribual a lo universal.

Vosotros, dice el Señor, sois mis testigos, y el siervo mío a quien escogí; a fin de que conozcáis y creáis y comprendáis que Yo soy el mismo

[2] Jeremías 8: 5-12. Los primeros capítulos de Jeremías son un buen ejemplo de escrito moral profético, menos elevado que Isaías, pero aun así muy poco a ras de tierra. Eric Hoffer se ha atrevido a indicar que los profetas fueron los primeros intelectuales revolucionarios. El nuevo recurso del alfabeto, que ahorraba trabajo, alega, produjo una nueva clase de intelectuales que no encontraban colocación y que, al quedar así "fuera", se lanzaron al ataque, no al apoyo, de los modos existentes. *Pacific Spectator*, Vol. X (1956), p. 7.

Dios. No fue formado antes de Mí dios alguno, ni lo será después de Mí. Yo soy, yo soy el Señor y no hay otro Salvador que Yo [3].

Aquí, sin embargo, se manifiesta con claridad el próximo paso. Este Dios universal ha elegido a los judíos en un sentido distinto del antiguo modo de Jehovah: los ha elegido para que conduzcan a los otros pueblos hacia Él.

Yo no me estaré, pues, callado; sin cesar rogaré a favor de Sión; por amor de Jerusalén no he de sosegar, hasta tanto que su justo nazca como la luz del día y resplandezca su salvador cual brillante antorcha. Las naciones verán a tu justo; y los reyes todos a tu glorioso salvador; y se te impondrá un nombre nuevo, que pronunciará el Señor de su propia boca. Y serás entonces una corona de gloria en la mano del Señor y una real diadema en mano de tu Dios. Ya no serás llamada en adelante la repudiada, ni tu tierra tendrá el nombre de desierta [4].

No hay por qué insistir en lo evidente: no estamos en medio de la Ilustración del siglo XIII y de su teoría racionalista cosmopolita. El Dios de Isaías iba a proceder, por lo menos durante el ajuste después de esta victoria, con los momentáneamente triunfadores gentiles muy al modo como el celoso Jehovah de antaño se comportaba con los apóstatas.

Y los reyes serán los que te alimenten, y las reinas tus amas de leche. Rostro por tierra te adorarán, y besarán el polvo de tus pies. Y entonces conocerás que Yo soy el Señor, y que no quedarán confundidos los que esperan en Mí. ¿Por ventura podrá quitársele a un hombre esforzado la presa? ¿O podrá recobrarse aquello que ha arrebatado un varón valiente? Porque esto dice el Señor: Ciertamente que le serán quitados al hombre esforzado los prisioneros que ha hecho, y será recobrado lo que arrebató el valiente. A aquellos, ¡oh, Sión!, que te juzgaron a ti, Yo los juzgaré, y Yo salvaré a tus hijos. Yo haré comer a tus enemigos sus propias carnes; y que se embriaguen con su misma sangre, como si fuera mosto; y sabrán todos los mortales que quien te salva soy Yo, el Señor, y que el fuerte Dios de Jacob es tu redentor [5].

Aquí pues, vemos en amplias líneas el cimiento de la interpretación cristiana del destino del hombre: un Dios universal y justo, hombres pecadores y desobedientes que transgreden las leyes de Dios, el plan de Dios de organizar una minoría como ejemplo de hombres que no son transgresores y que serán recompensados por dar tal ejemplo,

[3] Isaías 43: 10-11.
[4] Isaías 62: 1-4.
[5] Isaías 49: 23-26.

no solamente conquistando este mundo, sino ganando también la salvación eterna en el otro. Deliberadamente y me atrevo a decir que con fortuna, he consignado esto último lisa y llanamente, sin adorno alguno. Fue expuesto, como todos sabemos, en un lenguaje espléndido que justificaba los modos de Dios con el hombre. Amada y desarrollada en las comunidades judías del mundo de la cultura grecorromana que acabamos de estudiar, con la intensidad que proporcionaba el concepto de un solo jefe terrenal, el Mesías, quien haría lo que los profetas habían dicho que estaba llamado a hacer, la Palabra parece ya clara: es monoteísmo universalista de carácter elevadamente ético.

Los sucesores de los desterrados en Babilonia regresaron a Jerusalén. David y Salomón no tuvieron herederos, pero la judería no quedó todavía totalmente dispersada. La hegemonia babilónica cedió el lugar a la persa, la persa a la griega, la griega a la romana, pero los judíos siguieron viviendo en Palestina, una Palestina que era cada vez más parte de este Mundo Uno levantino de comercio, guerra y política cada vez más sometido a la entrada y la salida de hombres e ideas. Los judíos reaccionaron de manera muy varia. Unos cuantos miembros de las clases rectoras aceptaron la asimilación a los modos griegos y luego a los romanos. El más conocido de ellos es el Herodes que gobernó en la época del nacimiento de Cristo; era un reyezuelo que formaba parte de la complicada cadena con que Roma mantenía su dominio del Este. Los judíos habían comenzado ya, no la forzada migración posterior de la Diáspora, sino una emigración individual a las grandes ciudades del Imperio, principalmente a las orientales. Entre éstos, muchos aprendieron, como lo hizo Saulo de Tarso, muchas cosas de Grecia y los modos griegos, sin dejar de considerarse judíos y de seguir la Ley. En el extremo opuesto, estaban los grupos que vivían aparte, en un judaísmo intensificado y tal vez completamente alterado. El reciente descubrimiento de los llamados rollos del Mar Muerto —un descubrimiento que, por el mucho interés que ha despertado en todo Occidente, parece quitar bastante fundamento a la queja de que nos hemos olvidado por completo de la Biblia— ha hecho que se concentre la atención en los esenios. Al parecer, fueron comunistas que vivieron juntos con mucha sencillez y en lugares apartados, compartiéndolo todo fraternalmente, rechazando los modos terrenales del Levante grecorromano y, sin embargo, esperando un mundo mejor que tal vez fuera todavía el mundo de los profetas. Por medio de estos y otros grupos "avanzados", tal vez por influencias persas e hindúes que ellos en la mayoría de los casos hubieran negado con indignación, entró en la vida religiosa judía un concepto mucho más realzado de una vida futura, de pecado, arrepentimiento y purificación. También se introdujo en círculos más amplios del pueblo judío una intensificación o por lo menos una ampliación del concepto de los profetas de un Salvador, un Mesías (el ungido, en griego *Christos*), un concepto

que todavía provoca discusiones entre los eruditos sobre los orígenes que tuvo, su desarrollo y el grado en que fue aceptado por los judíos antes del nacimiento de Cristo.

Hubo también gente cuyos lugar y reputación en la historia judía son muy diferentes de los que tienen en nuestro Nuevo Testamento. Los fariseos han soportado a lo largo de toda la historia occidental una reputación de maldad totalmente inmerecida. Eran conservadores religiosos chapados a la antigua, defensores de los decoros de la Ley, enemigos de innovaciones y de lo que el siglo XVIII llamó "entusiasmo" en religión, pero, desde luego, no peores, ni más insensibles, ni más satisfechos de sí mismos de lo que gente así (que surge muchas veces en la historia de las ideas en Occidente) son por lo general. No fueron probablemente más hipócritas de lo que suelen ser cualesquiera otros magnánimos conservadores rutinarios. Su sentido del decoro se escandalizaba con Jesús y —esto es tal vez todavía más importante— les parecía que la conducta del Nazareno favorecía una intervención armada de Roma. Señalemos que el heroísmo en una nación satélite puede tener consecuencias sumamente desagradables para muchos que no son héroes.

II

Había, pues, creencias, actitudes y experiencias judías que anticipaban y hacían posible el cristianismo, le preparaban el camino. También el mundo grecorromano veía en muchas cosas del cristianismo algo familiar. Tanto en el Este como en el Oeste, había echado raíces o, por lo menos, era muy conocido entre las clases cultas algo parecido al monoteísmo. Era, eso sí, una creencia deísta o panteísta en un solo Dios, no muy fervorosa y apenas un culto; era meramente poesía y filosofía. Lucano hace decir a Catón el Estoico:

> Cuanto vemos es Dios; cada movimiento que hacemos es Dios también. Que clamen por profetas los hombres que dudan y están en la incertidumbre sobre los sucesos futuros; yo no obtengo mi confianza de ningún oráculo, sino de la seguridad de la muerte. El tímido y el bravo han de caer por igual; el dios ha dicho esto y es bastante [6].

Sin embargo, estas creencias están muy alejadas del politeísmo pagano. Y cabe encontrar paralelismos más estrechos con la ética cristiana. El lema de Epicteto, "Sufre y renuncia", es estoico, pero también cristiano. Nietzsche, al menos, hubiera podido encontrar lo que juzgaba el perverso orgullo cristiano del humilde en estas palabras

[6] Lucano, *La guerra civil*, versión inglesa de J. D. Duff, Londres, Heinemann, 1928, Loeb Classical Library, Vol. IX, p. 580.

de Epicteto: "¿Cómo trato yo a quienes tú admiras y honras? ¿No es como esclavos? ¿Es que no creen todos ellos, cuando me ven, que están viendo a su rey y señor?" [7] Hacía tiempo Platón había hecho decir a Sócrates en el *Critón* que "no deberíamos vengarnos o devolver mal por mal a nadie, fuera cual fuere el mal que nos hubiere hecho". Verdad es que continuó diciendo: "Esta opinión nunca ha sido defendida ni nunca será defendida por ningún grupo considerable de personas." ¿Es esto último, por cierto, totalmente incompatible con los hechos de la vida cristiana? [8]

Paralelismos así, insistamos en ello, son abundantes. Su estudio es frecuentemente interesante y hasta útil, pero enumerarlos no es más una explicación del cristianismo, de lo que una enumeración de las fuentes de Shakespeare es una explicación de Shakespeare. No podemos detenernos en los muchos problemas de la temprana historia de la Iglesia, en las fuentes de la teología y el ritual cristianos y otras muchas cosas esenciales para el estudio del cristianismo [9]. Desde el punto de vista del que está fuera, el cristianismo es en todos los aspectos, desde el puramente teológico, pasando por el ético, hasta detalles de la liturgia y la gobernación eclesiástica, una fe sincrética; todos los elementos están ahí cerca, al alcance de la mano. Pero juntarlos y hacer con ellos algo nuevo fue una realización notable.

Sobre lo que el triunfo del cristianismo significó para la vida moral del Oeste, ha habido, por lo menos desde que los sentimientos anticristianos del Renacimiento pudieron salir a la superficie, un acalorado debate. Podemos simplificar un poco y distinguir dos clases de ataques contra las realizaciones morales cristianas. La primera, que es típica del presuntuoso racionalismo moderno de la Ilustración, asume la actitud de que, si bien la ética cristiana es buena en su mayor parte o hasta totalmente, el cristianismo ha fracasado lastimosamente en el empeño de imponerla en la vida real, en gran parte a causa de su inicuo sacerdocio, que creó y difundió una absurda teología. La segunda, representada, pero en modo alguno agotada, por Nietzsche, parte de que los principios éticos cristianos son en sí mismos malos —bajos e innobles—, pero, al parecer, han tenido, por desgracia, la eficiencia suficiente para impedir el prevalecimiento del verdadero bien. Ya volveremos a estas dos actitudes en capítulos posteriores, pues consti-

[7] Epicteto, *Discursos*, III, 22. Citado por L. Friedländer en *Roman Life and Manners under the Early Empire*, Vol. III, pp. 272-273.

[8] *Critón*, 49, *The Dialogues of Plato*, versión inglesa de los *Diálogos* de Platón por B. Jowett, Nueva York, MacMillan, 1892, Vol. II.

[9] He analizado sumariamente algunos de estos temas en el Cap. V de mi obra *Ideas and Men* (Nueva York, Prentice-Hall, 1950) y recomendado lecturas sobre los mismos en la p. 567 del mismo libro. Véase también el artículo de M. Hadas sobre "Platón en fusión helenística" en la revista *Journal of the History of Ideas*, Vol. XIX, enero 1958, p. 3.

tuyen una parte importante de la historia moral occidental. Aquí basta que las consignemos brevemente.

El extinto J. M. Robertson, un bondadoso y ferviente librepensador, nos viene bien para señalar la primera actitud [10]. Robertson se esfuerza mucho por demostrar que el cristianismo establecido no hizo en modo alguno la moral del Imperio Romano mejor de lo que había sido bajo los paganos y que de hecho hizo que empeoraran algunos aspectos de la conducta humana. La esclavitud no fue abolida; lo que hubo de mejoramiento en el funcionamiento de la institución se debió a los filósofos y jurisconsultos paganos. Los cristianos no pusieron fin a los juegos gladiatorios, a pesar del alboroto que los Padres armaron al respecto; los juegos se secaron en la misma vid, cuando la economía del Imperio declinó hasta que resultó imposible costearlos. La esclavitud misma declinó en la Edad Media de modo muy parecido, no a causa de la doctrina cristiana. No mejoró la moral sexual. Las insensateces del monaquismo primitivo significaron en realidad una conducta sexual peor, más perversa. Todo esto lleva al conocido ataque de Gibbon: el desprecio cristiano por este mundo llevó al desastroso hundimiento de la moralidad cívica y de la capacidad militar y a la caída del Imperio [11].

Quienes rechazan la ética cristiana de un modo total son gente más salvaje. Algunos no son de hecho más que admiradores de lo que creen que eran aquellos admirables griegos del siglo V a. de C.; a juicio de estos humanistas clásicos desde el Renacimiento en adelante, el cristianismo destruyó los ideales y la práctica de lo bello-y-bueno. Pero debeladores más recientes han ido más lejos que esto y juzgan que la ética cristiana significa el prevalecimiento de los débiles sobre los fuertes, el desconocimiento de Darwin, "esclavitud moral", una exaltación de los vicios mediterráneos por encima de las virtudes nórdicas y muchas cosas más, demasiadas sin duda, en el mismo sentido.

Es difícil para cualquier occidental, cristiano, anticristiano o, si hay tal, escéptico, escribir sobre moral cristiana sin estar influido en

[10] "Librepensador" no es la palabra perfecta, pero al parecer no hay una palabra única para reunir a materialistas, positivistas, racionalistas, deístas, "humanistas", culturalistas éticos, unitarios, agnósticos, creyentes en la ciencia natural como religión, anticlericales, marxistas y otros. Se aducirá que cada grupo de estos tiene una creencia diferente, pero las variaciones entre ellos apenas son mayores de las que existen entre los cristianos que han roto con Roma y para estos hemos aceptado una palabra que todo lo abarca: "protestantes". A lo largo de todo este libro, propongo que se emplee para estos grupos, desde los deístas del siglo XVIII hasta los marxistas-leninistas del siglo XX, la palabra "Ilustración", así, con mayúscula.

[11] Robertson, *Short History of Morals*, Parte IV, Cap. I. El mismo Gibbon no dejó de esforzarse por nadar y guardar la ropa: "La religión de Constantino logró en menos de un siglo la conquista final del Imperio Romano, pero los mismos vencedores fueron insensiblemente sojuzgados por las artes de sus vencidos rivales". *The Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. por J. B. Bury, Nueva York, MacMillan, 1914, Vol. III, p. 227.

absoluto por las largas controversias que han sido la vida del cristianismo. Haré lo posible, con unas cuantas palabras más de advertencia. En primer lugar, en cualquier uso de la palabra "cristianismo", surge acentuadísimo el inevitable problema de una generalización efectiva de diversos casos concretos. Como todos los occidentales han sido cristianos en sentido formal desde hace siglos, la conducta real de los hombres llamados "cristianos" ha recorrido toda la gama de las posibilidades occidentales, que han sido muchas y muy variadas y han sido explotadas hasta el límite. Es por lo menos claro que son muchas las creencias diferentes, las diferentes personalidades humanas y las diferentes clases de conducta —algunas de ellas realmente antitéticas en el uso lógico convencional— que han recibido el nombre de "cristiano" como atributo. Hay quienes, algunos de ellos llamándose cristianos, hallan una antítesis entre Jesús y Pablo, en los mismos comienzos de la historia cristiana. Trataré de dejar en claro cuando me refiero a la mayoría de los cristianos, muchos cristianos o hasta cristianos ordinarios medios, cuando analizo a cristianos excepcionales y cuando procuro establecer un tipo, un ideal o un módulo cristianos.

En segundo lugar, el cristianismo comenzó como un movimiento apolítico, de hecho como un movimiento de protesta literalmente espiritual y hasta antimundano y se convirtió en unas cuantas generaciones en una Iglesia establecida, con su propio gobierno, sus propios bienes, y su propia jerarquía, creciente y al final inextricablemente entrelazada con toda la contextura de la organizada, gobernada y activa sociedad de Occidente. Tal vez a causa precisamente de su tono ético original, tan completamente no de este mundo —o milenario, o utópico, o espiritual—, la posterior adaptación cristiana a este mundo ha parecido un caso particularmente manifiesto de contradicción entre la palabra y el hecho. Las actitudes cristianas respecto a la riqueza representan un ejemplo conocido, especialmente caro a los anticristianos de la Ilustración del siglo XVIII y otros posteriores; estos críticos estaban más que dispuestos a admitir que la Iglesia había efectuado realmente un milagro: muchos camellos habían pasado por el ojo de una aguja desde que Cristo había aconsejado al joven rico que se desprendiera de sus riquezas [12].

Sin embargo, ha habido cristianos —un San Francisco y muchos otros— que han dicho cosas igualmente duras de una Iglesia que se gozaba en la riqueza, el poder, la ostentación y el orgullo, que desmentía con su misma existencia las buenas nuevas de los evangelios y que parecía aceptar este mundo con todas sus imperfecciones éticas. No se comprenderá la tradición cristiana ni cómo esta tradición fue deformada por la Ilustración, si no se tiene en cuenta que el violento —sí, *violento*— repudio de la perversidad de la naturaleza humana ordinaria y de la sociedad en que la naturaleza humana ordinaria tiene

[12] Mateo 19: 16-24.

libre juego nunca ha sido totalmente reprimido en el cristianismo. Siempre está en él la amenaza, o la promesa, de una nueva sociedad, de la sociedad del milenio. El cristianismo nunca ha dejado de ser una fe revolucionaria para los pocos ni tampoco nunca ha dejado de ser una fe consoladora, conservadora y rutinaria para los muchos. Pero ni aun esa rutina se ha hundido por mucho tiempo en los abismos morales de la Roma del Renacimiento sin provocar una rebelión.

Finalmente, el buen cristiano siempre ha tenido, por lo menos hasta hace muy poco, todavía otro acicate para la actividad, para algo más que la aceptación rutinaria de cualquier cosa que exista. El cristianismo es una fe monopolista en cuanto, como el judaísmo posterior y el Islam, afirma que es la única fe verdadera, una fe destinada a prevalecer sobre la tierra. El cristiano quiere extender el cristianismo y frecuentemente lo ha extendido por la espada; además, quiere la buena clase de cristianismo, la suya, y asegurará el prevalecimiento de la buena clase con una Inquisición. ¿Otra flagrante denegación de todo lo que Jesús vino a decir y hacer? ¿Otro empleo de la religión que oculte lo que *realmente* constituye el espíritu misionero, el deseo de riqueza y poder? De nuevo el anticristiano —y el inquieto, rebelde y santo cristiano, su afín en el fondo— deforman y excesivamente simplifican nuestro dilema humano, nuestra tragedia humana. El cristianismo es una fe inquieta, trágica, imposible, en alta tensión entre lo real y lo ideal, entre el "es" y el "debería ser". Tal es una de las fuentes de su fuerza; ante todo, así es como engendró su larga serie de herejes, desde Tertuliano hasta Marx y Lenin.

Es tal vez más fácil, aunque más peligroso, comenzar con lo general y no con lo particular. Los conceptos cristianos de ética están relacionados con lo que el creyente piensa y siente acerca del universo; y este pensar y este sentir se relacionan con la índole del mundo grecorromano en el primer siglo de nuestra era, con las condiciones de vida, no exactamente con el "modo de producción", en ese tiempo moderno y agitado. Estamos manejando términos vastos, vagos e imprecisos, pero todo indica que hubo en el primer siglo de nuestra era una *necesidad* de cristianismo, en todo el riguroso sentido que a la discutida palabra "necesidad" pueda dar el psicólogo social.

Son inevitables una vez más los lugares comunes. El cristianismo trajo consuelo a los desgraciados, satisfacción —parte de él, por medio de la coparticipación comunista, satisfacción material— a los pobres y desposeídos, sentido e interés a los hastiados, ajuste, si podemos emplear el lenguaje de nuestro tiempo, a los mal ajustados. El cristianismo fue en sus orígenes un movimiento proletario, una religión para los humildes, para los débiles, pero especialmente, como el propio Nietzsche, según sospecho, lo comprendió, para el humilde bravíamente rebelde, para el débil violento. Se convirtió muy rápidamente, como lo hemos señalado, también en una religión para los fuertes y hasta los

orgullosos, sin más paradoja e incoherencia de las que son habituales en el mundo. Ciertos individuos, algunos de los cuales se sentían sinceramente cristianos, han disfrutado del poder y la riqueza y han seguido caminos que el observador humano tiene que considerar *lógicamente* irreconciliables con la ética del Sermón de la Montaña. Sin embargo, son muchos los cristianos que en todo tiempo han comprendido muy bien los orígenes y el espíritu de su religión. El cristianismo, para volver a lo abstracto, nunca ha dejado de hacer lo que se propuso hacer, dar a los mansos su herencia de la tierra y a los pobres de espíritu su reino de los cielos. El cristianismo es realmente, como Marx debió haberlo sabido, ya que era un revolucionario judeocristiano tan representativo, el alimento del pueblo. Llenó, alimentó, aquietó al pueblo, pero a veces también lo ha estimulado precisamente por alimentarlo, lo ha acicateado en pos del imposible y eterno empeño cristiano. Estamos de nuevo en el Sermón de la Montaña.

La necesidad de religión que había en los primeros años del Mundo Uno romano no puede, claro está, ser establecida estadísticamente ni por ningún sondeo retrospectivo de la opinión. Sabemos que había en aquel tiempo un gran número de cultos en competencia, un tumulto de cultos, una variedad digna de nuestros días. Este hecho bastaría para establecer la necesidad. Pero tal vez podamos dar un paso más para definirla. Parte de ella era, seguramente, la necesidad de los desposeídos, los padecimientos físicos de los pobres, del hambriento, del azotado esclavo, del habitante de los tugurios de las grandes ciudades, de ciudades de cientos de miles de almas casi sin lo que llamamos servicios públicos y con apenas algo más de lo que llamamos servicios sociales. A esta gente, como veremos, las comunidades cristianas prestaban ayuda material concreta. No podemos saber si había en este mundo grecorromano más físicamente desposeídos que en, por ejemplo, el mundo de Hesíodo o en anteriores comunidades agrícolas. Como nada parecido a nuestra propia revolución industrial y al empleo de maquinaria movida por energía aumentaba la productividad económica total de la sociedad grecorromana, es muy posible que los pobres se hicieran más pobres a medida que el Mundo Uno grecorromano se desarrolló después del siglo II a. de C. Pero podemos estar muy seguros de que muchos de los puntales sociales, los firmes modos tradicionales, la rutina, la irreflexiva aceptación tanto del ambiente humano como del natural, cosas que son propias de las pequeñas comunidades rurales y que constituyen el *real* y natural "opio del pueblo", se perdieron para el habitante de los tugurios de Alejandría, Antioquía, Corinto y Roma.

Tampoco el que estaba bien alimentado físicamente tenía siempre en esta sociedad el equivalente de esos tradicionales sostenes consoladores. Nosotros, los norteamericanos, nos inclinamos probablemente,

por desgracia, a ser ingenuos creyentes en una tosca interpretación económica de la historia; a pesar de las pruebas que tenemos a nuestro alrededor, creemos que la acción humana colectiva de carácter revolucionario —y el primitivo cristianismo tenía este carácter— tiene que brotar de un sentido de privación puramente físico, puramente económico. Pero son muchos los millones de personas por lo menos adecuadamente alimentadas y alojadas que parecen haber padecido en este mundo grecorromano a causa de la privación espiritual. No podían extraer un significado religioso del panteón olímpico; los dioses no estaban en realidad mejor que *ellos*; tampoco podían sentir por el Imperio, ni por la polis que ya no era libre, ni por ninguna entidad política, satélite o lo que fuera, las emociones que los hombres necesitan sentir. El estoicismo era suficiente para algunos; pero, no organizado, sin ritual, sin comunión, sin ser en verdad una religión, siendo menos religión que la menos sacramental y comunal de nuestras contemporáneas religiones seglares o sustitutivas, no siendo más que una filosofía, el estoicismo no podía ser una fe para los muchos. Era una sociedad grande, activa, todavía en crecimiento, inestable sin duda en el nivel imperial, una sociedad en la que los hombres se movían mucho, una sociedad en la que, si hubiese habido sociólogos y psicólogos sociales, se hubiera escrito mucho acerca de movilidad social, falta de arraigo, carencia de dirección interna, frustración, falta de espíritu común y hasta, estoy convencido de ello, el evidente extrañamiento de los intelectuales.

Insistiré en lo que acabo de escribir: millones de ricos, de personas moderadamente acomodadas y de hombres y mujeres ordinarios padecían en aquellos tiempos una privación espiritual. Pero, si el lector no encuentra sentido en la palabra "espiritual", estoy dispuesto a emplear el lenguaje de los duros. Millones de esos hombres y mujeres padecían ansiedad, una sensación de inseguridad o de puro tedio. Era la suya una sociedad en la que las establecidas agrupaciones de seres humanos, que eran también rangos y asignaciones de una condición aceptada, se estaban en parte —y en parte muy importante, especialmente en las ciudades de las costas del Mediterráneo— desintegrando y dejando al individuo, un ser humano, casi idéntico, como Cicerón lo dijo, a los otros seres humanos. La suya era, recurriendo a nuestro lenguaje, una sociedad con fuertes impulsos igualitarios e individualistas, una sociedad en la que los individuos *sentían* que no habían nacido para un lugar determinado, sino que tenían que crearse un lugar por sí mismos.

Exagero deliberadamente. Había en el mundo grecorromano muchos, muchísimos lugares, no todos ellos en modo alguno lugares apartados, en los que se mantenían los antiguos firmes modos tranquilizadores. Muchos hombres y mujeres, inclusive en las grandes ciudades, vivieron sin duda tranquilamente, haciendo, creyendo y siendo lo que

sus antepasados habían hecho, creído y sido. Se manifiestan hasta el final, inclusive entre los hombres de letras, con un Ausonio, un Sidonio, un Amiano Marcelino. Pero léanse —son una buena lectura— esos pocos ejemplares de la muy preciada fuente del historiador social, aproximaciones a la novela, que tenemos de aquellos tiempos, el *Satiricón* de Petronio y *El asno de oro* de Apuleyo, y añádanse para colmar la medida unos cuantos pasajes de Luciano. Se llegará a la conclusión de que era un mundo en el que los hombres y mujeres ordinarios se sentían desarraigados. El pobre Trimalción, a pesar de toda la riqueza por él acumulada, si no, por cierto, a causa de ella, se sentía por lo menos tan inseguro como cualquier personaje de Arthur Koestler.

A los pobres, los hastiados, los infelices y, nunca lo olvidemos, a los hombres de buena voluntad, los ambiciosos, esos hombres extraordinarios que son los jefes revolucionarios profesionales, esos organizadores de la desorganización, así como a sus sucesores, los reorganizadores de la organización y, en el sentido más importante de todos, a los millones que hacían lo que otros hacían, los incorporados, los conformistas, los seguidores de la moda (sin los que no habría moda), a todos ellos, el cristianismo procuraba un sentido y una oportunidad. H. L. Mencken lo dice muy bien: "Tratemos de imaginarnos a dos evangelistas en una esquina de Corinto o Éfeso, el uno exponiendo la ética a Nicómaco (de Aristóteles) o una homilía de Valentino el Gnóstico y el otro recitando el Sermón de la Montaña o el Salmo 23; no es difícil adivinar quién reuniría más público de hombres angustiados y en busca de algo" [13]. El cristianismo de los primeros días —tengo que repetir que estoy escribiendo desde el punto de vista histórico-naturalista— satisfizo las necesidades y ofreció ancho campo a los talentos de muy variadas clases de personas: el mismo Cristo, Juan el Evangelista, Pedro, Pablo, los muchos ahora desconocidos que contribuyeron al cuerpo del Nuevo Testamento.

Una ética siempre está íntimamente relacionada con un intento de comprender el universo, con una teología, una cosmología o, por lo menos, para aguar en toda la medida de lo posible tan vastos empeños, una *Weltanschauung*, una cosmovisión. La ética cristiana difícilmente hubiera podido ser lo que es y lo que ha sido si el cristianismo no hubiese dado las soluciones que dio a los problemas que inquie-

[13] *Treatise on Right and Wrong*, p. 181. No tengo espacio para el interesante tema de lo que trajo la competencia de los cultos y de por qué el cristianismo se impuso a todos ellos. El cristianismo tenía cuanto ellos tenían y más, especialmente una promesa más inmediata y concreta de salvación y una Iglesia Militante mucho mejor servida, mejor organizada y más amada. Remito al lector a los libros que recomiendo en la p. 567 de *Ideas and Men* y en relación especialmente con este tema, a dos de los más antiguos: *The Oriental Religions and Roman Paganism*, de Franz Cumont, y *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, de T. R. Glover.

taban a los hombres y mujeres del primer siglo de nuestra era. La doctrina del Segundo Advenimiento es de primordial importancia para comprender el carácter en extremo *anti*-terrenal del cristianismo primitivo. Los primeros judíos cristianos, como ya lo hemos señalado, estaban preparados para un Mesías, para un jefe que llevara a cabo la palabra de los profetas hebreos. Al extenderse el cristianismo entre los gentiles, la doctrina del Mesías que iba a restaurar a Sión se transformó en la doctrina del Cristo resucitado que iba a volver, muy en breve, al fin del mundo, para el día del juicio final, cuando los salvados tomarían posesión de una herencia de eterna bienaventuranza y los condenados serían entregados a una eterna miseria. Cristo mismo es una autoridad: "En verdad os digo que hay aquí algunos que no han de morir antes de que vean al Hijo del hombre aparecer en el esplendor de su reino" [14].

Ahora bien, para muchos de nosotros, nacidos tal vez con la cabeza dura, pero moldeados en todo caso por una cultura en la que ciertas tensiones dominantes, como el racionalismo filosófico, el instrumentalismo y la práctica de la ciencia natural, son en extremo desfavorables para las creencias mesiánicas de precisamente este tipo —es decir, para las creencias basadas en un Salvador sobrenatural y en una interrupción de las regularidades naturales ordinarias—, la doctrina del Segundo Advenimiento es insensatez incomprensible [15]. Sin embargo, si alguien realmente pensara y sintiera, estuviera realmente seguro al respecto, que conseguir y hasta desear lo que sus apetitos buscan vigorosamente en este mundo —comida, bebida, satisfacción sexual, toda la larga lista de satisfacciones de la carne y del espíritu guiado por la carne— iba a significar un dolor eterno, muy pronto y con toda seguridad, no se sentiría muy atraído por la doctrina del Justo Medio. No se diría cómodamente que, en cuestiones sexuales, estaba eludiendo tanto los extremos neuróticos de Don Juan, por un lado, como los de San Antonio, por otro. Casi con certidumbre, haría todo lo posible por imitar a este último.

Sabemos que inclusive en nuestro propio mundo, en el que es todavía fácil y elegante ser mundano, hay hombres y mujeres que rechazan lo mundanal. Nuestros psiquiatras nos dicen que —para continuar con el específico y concreto ejemplo de los asuntos sexuales— algunos individuos, que ellos —y nosotros— consideran anormales, juzgan que el acto del comercio sexual es repugnante, imposible, odioso. Todo lo que se necesita para remontarnos a los primeros cristianos es añadir "inmoral". El problema de comprender los orígenes de los ex-

[14] Mateo 16: 28. Los Evangelios sinópticos están de acuerdo en este punto.

[15] Lo precedente no fue escrito con ironía, sino meramente con cautela. Las creencias mesiánicas o por lo menos utópicas de otra clase, basadas en la creencia del siglo XVIII en la bondad natural y racionalidad del hombre, todavía sobreviven en el clima intelectual del siglo XX, aunque creo que se están marchitando un poco.

tremos éticos cristianos de repudio de las satisfacciones "normales" y "naturales" del apetito no consiste en encontrar ascéticos individuales. Los estoicos y hasta los epicúreos proporcionaban muchos individuos así. Consiste en explicar por qué tales extremos quedaron incorporados a una gran fe universalista, se pusieron *de moda*, para emplear una expresión exacta sin ninguna intención peyorativa. Se puede ofrecer una vaga solución sociológica del género que he tratado de ofrecer antes: en un mundo igualitario refinado, el mismo hecho del lujo y del desenfreno en una pequeña clase privilegiada hizo que la carne cayera en el descrédito y fomentó el ascetismo opuesto. San Antonio es una retrasada respuesta a Mesalina; el decoro del dominio de sí mismo que revela el cristiano ordinario es una reacción humana saludable contra el desenfreno de las masas de "pan y circo" [16].

Pero el historiador no puede pasar completamente por alto el accidente de la grandeza. En estos primeros años formativos, cabe que el ascetismo o anti-mundanalidad cristianos adoptara su forma extrema a causa en parte de la personalidad de los hombres que hicieron del cristianismo algo tan superior a cualquier otro escindido grupo judío. Hasta cabe que el cristianismo marchara con algunos de los hechos de la vida, pesadamente si se quiere, pero en conjunto con tanta fortuna a causa de que ese extraordinariamente revolucionario domador de revoluciones, San Pablo, sostuviera que vale más casarse que abrasarse y también que hasta quienes desearan hablar lenguas podían hacerlo, con decoro y con orden [17].

Los primeros cristianos no fueron —por lo menos, muchos de ellos no lo fueron— gente respetable; ante todo, no fueron tranquilos, moderados y disciplinados burgueses. La perpetua indignación con que, durante estos últimos siglos, los cristianos idealistas y los anticristianos idealistas han denunciado y lamentado que la mayoría de los cristianos son respetables —y hasta, en el Oeste, burgueses— tiene sin duda una justificación y explicación; el cristianismo fue en su origen una religión de protesta contra la vida ordinaria de los hombres sobre la tierra, contra *l'homme moyen sensuel* y todas sus obras. Algo de lo que San Pablo reprocha a la congregación de Corinto es el entusiasmo desordenado, el tumulto emocional, el "santo revolcarse" y los frenesíes de las reuniones al aire libre, esas cosas que nosotros, los norteamericanos, conocemos tan bien. Las conocemos tan bien que todavía tenemos la creencia popular de que muchos hijos, no siempre legítimos, han sido concebidos en la piadosa excitación de esas reunio-

[16] Antonio es, desde luego, muy posterior. Los libros de referencia le asignan esperanzadamente como fechas 250?-350? Para esta época, la creencia en un Segundo Advenimiento inmediato había disminuido mucho probablemente; ascéticos anteriores no hubieran sentido la necesidad de ir al desierto, a su juicio tan poco permanente como la misma Alejandría.

[17] I Corintios 7: 9 y 14: 39, 40.

nes. Hombres —y santos— como Pablo, que tanto precian el orden, saben bien que los hombres deben ser frenados. Saben que el apetito sexual es fuerte y potencialmente peligroso, capaz de llevar a los celos, las riñas y los desórdenes más diversos. Saben que el hombre no es lo que esperanzadamente se ha hecho de la famosa frase de Aristóteles, un animal político en el sentido que el anarquista filosófico da a la expresión, un animal cuyos apetitos, deseos e impulsos lo llevan automáticamente al bien ético y comunal. La ética cristiana reprime, seguramente en parte porque los primeros cristianos, tal vez un poco más que la humanidad en otras épocas, necesitaban ser reprimidos.

En nuestros días, cuando el cristianismo, aun entre los investigadores, es de lo más respetable, la violenta rebeldía de los primeros cristianos debe sin duda ser subrayada. Muchos de estos cristianos, hombres y mujeres, a pesar de la ética de mansedumbre muy de manifiesto en los cánones de su fe, era gente firme, feroz e imparadójicamente dura. No eran, aun en su mayor mansedumbre, "liberales", racionalistas, humanitarios; no eran, permítaseme que subraye y repita, *respetables*. Podían odiar lo mismo que amar y ambas cosas de un modo feroz. Los primeros ascéticos no fueron al desierto para prestar un servicio social; lo hicieron impulsados por una gran repugnancia. Hizo falta mucho tiempo para que esta repugnancia se transformara en amor, en amor a los semejantes según son. Hay quienes sostienen que la transmutación nunca se efectuó por completo en el cristianismo.

Nietzsche, desde luego, advirtió esta profunda reacción de los primeros cristianos ante las cosas como son y, sobre todo, ante los hombres como son y simpatizó con ella en mayor medida de lo que quería admitirlo. El cristianismo establecido iba a extender su red por toda amplitud de la vida occidental en su plenitud y mayor diversidad. Nietzsche no era un historiador y se equivocó totalmente al identificar todo el cristianismo con lo que llamó la "moralidad del esclavo", la revuelta de los débiles contra los fuertes. Pero el elemento de la revuelta está ahí, inconfundible, irracional, como un cambio de valores tan extremo como cualquier otro que Occidente haya experimentado. Un pequeño detalle: el "pobre" de la famosa frase que conocemos como el "pobre de espíritu" es en el Nuevo Testamento griego la palabra πτωχός , *ptochos*, adulador, o sea, mendigo, fea palabra en verdad, no la más usual πένης , *penes*, el trabajador pobre, una palabra no más desdeñosa que la mayoría con que nosotros, en Occidente, reflejamos a diario nuestra disconformidad con el espíritu del Sermón de la Montaña. Pero la buena nueva se mantiene literalmente: bienaventurados los que adulan, los que se agachan, los mendigos, en espíritu.

La "versión norteamericana" de Goodspeed convierte esto en "bien-

aventurados los que sienten su necesidad espiritual". ¡A esto se llama expurgar un texto! Liddell y Scott hacen sobre πτωχός el siguiente comentario: "La palabra... siempre tuvo un mal sentido hasta que fue ennoblecida por los evangelios." Tienen razón y Nietzsche estaba equivocado: el πτωχοί τῷ πνεύματι, convertido en los pobres de espíritu y hasta en los que sienten su necesidad espiritual, ha sido realmente ennoblecido. Pero ya tienen muy poco de aduladores: son Bernard de Clairvaux, Inocencio III, Ignacio de Loyola, Calvino, Jonathan Edwards. Ya ni siquiera están cerca de esas metas quietistas místicas: *theoria, ataraxia,* nirvana [18].

III

He violentado en las páginas precedentes el moderno principio de que los "hechos" deben ser establecidos antes que discutidos. En realidad, están perfectamente establecidos los hechos del ascetismo, del desdén por este mundo pensando en el otro y de repugnancia por la licencia pagana del cristianismo primitivo. Y hay extremos, unos extremos heroicos, tan heroicos que una jefatura más serena pronto se dedicó a domarlos. San Simeón el Estilita servirá de ejemplo, en lo alto de su columna de veinte metros, expuesto al sol de Siria —en lo alto había al parecer un barandado—, comienzo, bebiendo, durmiendo, defecando —todo muy poco— y predicando a todo predicar año tras año. Los excesos del monaquismo indican, en verdad, que el antiguo espíritu griego del agón había sido transferido a un deporte que difícilmente hubiera atraído a los griegos de la Atenas de Pericles.

El ideal antiterrenal en el cristianismo convencional es ya demasiado duro para que el racionalista inocente lo acepte; el monaquismo, aun en su moderada forma occidental posterior, con los benedictinos, tiene que parecerle una insensatez lastimosa. No nos costará comprender por qué las asombrosas hazañas de los primeros monjes y ermitaños repugnaban a historiadores como Lecky, formados sin que se hubieran beneficiado de Freud.

> No hay tal vez en toda la historia moral de la humanidad una fase que ofrezca un interés más hondo y penoso que esta epidemia ascética. Un maníaco odioso, sórdico y extenuado, sin conocimientos, sin patriotismo, sin afectos naturales, que pasaba su vida en una larga rutina, torturándose inútil y atrozmente, aterrándose ante los fantasmas vacíos de su mente en delirio, se había convertido en el ideal de las naciones que habían conocido los escritos de Platón y Cicerón y las vidas de Sócrates y Catón. Durante

[18] El versículo es Mateo 5: 3. Goodspeed, *New Testament: An American Translation*, Chicago, University of Chicago Press, 1923. Liddell y Scott, *Greek-English Lexicon*, 8ª ed., revisada, Nueva York, Harpers, 1897, *s. v.* πτωχός, p. 1342.

aproximadamente dos siglos, la repugnante maceración del cuerpo se convirtió en la más alta prueba de excelencia. San Jerónimo declara, con un estremecimiento de admiración, cómo había visto a un monje que, durante treinta años, había vivido exclusivamente de pan de cebada y agua barrosa; a otro que vivía en un hoyo y nunca comía más de cinco higos como alimentación del día; a otro más que sólo se cortaba el pelo el domingo de Pascua, nunca se lavaba la ropa, jamás se cambió de túnica hasta que se le cayó en pedazos, ayunó hasta el punto de perder la vista, acabó teniendo la piel "como piedra pómez y roca" y cuyos méritos, revelados por estas autoridades, el mismo Homero no hubiera podido cantar [19].

Lecky continúa por su cuenta exponiendo caso tras caso. Tienen la exactitud y la engañosa cualidad de cualquier serie moderna de *faits divers* e historias de horror. Es injusto y no parece psicológicamente muy fundado igualar a San Simeón el Estilita con Kelly, el que se instaló en lo alto de un asta, al monje que estableció una marca con el estudiante de segundo año que hizo otro tanto. Sin embargo, hay un sencillo residuo de verdad en estas comparaciones. El ascetismo de los primeros cristianos incluía un elemento de paradoja, el evidente deseo del hombre que huye del mundo para aceptar la asombrada atención de la gente. Estos seres que se mortificaban la carne parecen peligrosamente próximos, en una vasta perspectiva cristiana, al gran pecado cristiano del orgullo. Son, sin embargo, en cierto sentido, víctimas de la sed de maravillas y de hacedores de maravillas que tenían las masas.

Pero vale más que el extraño se limite a señalar que el cristianismo histórico siempre ha producido hombres, mujeres y movimientos que han ido más allá de los límites de cualquier bien disciplinado, inclusive el bien de la humildad, y se han sumergido en lo descabellado, en las profundidades. En todo caso, es inútil que añadamos nosotros nada al horror racionalista de los *philosophes* ante el espectáculo del anacoreta mugriento, a la relamida satisfacción de una psiquiatría popularizada ante tan evidente exhibición de rectitud. No parece suficiente apelar a cualquiera de los reclamos, ni siquiera a la palabra "psicosis". A lo sumo, podemos conceder a la moda intelectual moderna que los anacoretas que huían del mundo estaban mal ajustados al mismo, que su fuga era tal vez una sublimación de impulsos que en el mismo habían quedado frustrados. Posteriormente, un monaquismo más disciplinado puede parecernos a algunos una sublimación moralmente mejor para la virtud frustrada y la consiguiente gran repugnancia moral que, por ejemplo, escribir crónicas en un diario.

La carrera al desierto —fue realmente casi una carerra— debe ser vista en parte como una moda, como un pequeño movimiento de

[19] W. E. H. Lecky, *History of European Morals*, Vol. II, pp. 107-108.

masas en el que participaron muchos porque el hombre es un animal de imitación. Pero las principales figuras estaban convencidas sin duda de que Dios las había enviado al desierto para que mostraran a sus semejantes hasta qué punto se había hecho pecaminoso el mundo, hasta qué punto estaba necesitado de algo más que una mera reforma, una mera predicación, unas meras conferencias, hasta qué punto era precisa una extirpación total del cáncer de la mundanidad. Tal vez convenga que dejemos las cosas así.

Claro está que ni inclusive en el apogeo de la fiebre del desierto quedaron afectadas las masas de cristianos. Cabe que para nosotros sea más interesante determinar qué grado de ascetismo personal y de repudio del mundo de la carne penetró en el cristiano ordinario. Como es natural, no es posible una respuesta satisfactoria a esto, pero parece probable que, durante los primeros siglos, el impulso del ascetismo cristiano fue más amplio y vigoroso que en cualquier otra época posterior, si se exceptúan tal vez los resurgimientos de este elemento del cristianismo como el puritanismo calvinista. Y, como veremos, el calvinismo no fue ascético al modo de los primeros cristianos. Este ascetismo primitivo desconfiaba de todos los apetitos, inclusive del muy simple de comer. Cuando Tertuliano escribe que "el amor por la comida abre paso al amor por la impureza", podemos creer que muchos de los fieles juzgaban que todos los placeres corporales eran peligrosos, pasajes potenciales para el mal [20].

El ascetismo cristiano es, pues, real y extenso. Ciertamente, la mayoría de los cristianos no siguieron este ideal hasta sus más santas profundidades. Pero el tono y el colorido de las vidas ordinarias fueron modificados en relación con los impartidos por el propio esfuerzo de los paganos por alcanzar lo bello-y-bueno. De la poesía —clásica en la forma— del converso Paulino surge una confesión grave y retórica, pero también, según se advierte, sincera, del ascetismo cristiano:

> Hubo un tiempo en que, no con igual fuerza, pero con el mismo ardor, podía unirme a ti al convocar al sordo Febo (Apolo) desde su cueva en Delfos... Ahora, otra fuerza, un Dios más poderoso, tiene sojuzgada al alma mía. Me prohibe que dedique mi tiempo a las vanidades del ocio o los negocios y a la literatura de la fábula, con objeto de que pueda obedecer sus leyes y ver su luz, que está oscurecida por la astuta habilidad del sofista y las ficciones del poeta, que llena el alma de vanidad y falsedades y sólo arrastra la lengua [21].

Paulino juzga que "los negocios" son vanidad. Nos vemos ante la vieja acusación de que el cristianismo desnaturalizaba a hombres

[20] Tertuliano, *De Jejunis*, cap. I.

[21] *Carmina*, X: 22. 30. Citado y traducido por Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, p. 398.

y mujeres y los hacía inaptos para los trabajos del mundo. Verdad es que los monjes huían del mundo en todos sus aspectos. Es probablemente verdad que, durante sus primeros siglos, el cristianismo produjo muchos rebeldes menos radicales contra la rutina cotidiana del deber cumplido, civil o militar. Se puede confiar siempre en Tertuliano para que nos diga las cosas con claridad: *nec ulla magis res aliena, quam publica*[22]. Los primeros cristianos eran pacifistas en cierto modo, pacifistas que no estaban dispuestos a combatir por causas mundanales. Hay textos clásicos en el sermón de la Montaña:

Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.

Yo, empero, os digo que no hagáis resistencia al agravio; antes, si alguno te hiriere en la mejilla derecha, vuélvele también la otra.

Yo os digo más: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen y orad por los que os persiguen y calumnian[23].

El mismo Pablo parece a veces un pacifista moderado:

A nadie volváis mal por mal; procurad obrar bien no sólo delante de Dios, sino también delante de todos los hombres. Vivid en paz, si se puede y en cuanto esté de vuestra parte, con todos los hombres. No os venguéis vosotros mismos, queridos míos, sino dad lugar a que se pase la cólera, pues está escrito: A mí me toca la venganza; Yo haré justicia, dice el Señor. Antes bien, si tu enemigo tuviere hambre, dale de comer; si tuviere sed, dale de beber; que con hacer eso, amontonarás ascuas escendidas sobre su cabeza. No te dejes vencer del mal o del deseo de venganza, mas procura vencer al mal con el bien o a fuerza de beneficios[24].

Pero el cristianismo no fue ni es fe en la resistencia pasiva, para no hablar de un indiferente o escéptico agachar la cabeza ante los hechos de la vida. La exhortación a los apóstoles es el conocido texto que hay que poner frente al Sermón de la Montaña:

No tenéis que pensar que Yo haya venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer la paz, sino la guerra; pues he venido a separar al hijo de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra; y los enemigos del hombre serán las personas de su misma casa. Quien ama al padre o a la madre más que a Mí, no es digno de mí; y quien ama al hijo o a la hija más que a Mí, tampoco es digno de mí[25].

[22] "Nada hay más extraño (para el cristiano) que la cosa pública". Tertuliano, *Apologeticus*, Cap. 38.3.
[23] Mateo: 5: 9, 39, 44.
[24] Romanos 12: 17-21.
[25] Mateo 10: 34-37.

Tenemos que ir más allá de equilibrar un texto con otro. La mayoría de los cristianos nunca han creído realmente que las verdades de su fe se impondrían mágicamente sobre la maldad del mundo. Las muchas figuras de lucha, inclusive de lucha con la espada, tan manifiestas en el Nuevo Testamento y en los Padres, no han resultado históricamente meras figuras de dicción. En fecha tan temprana por lo menos como la de la controversia arriana, a fines del siglo III, los cristianos estaban ya recurriendo a la violencia corporal para fomentar la obra de Dios. Esta conducta no debe sorprendernos y escandalizarnos como al parecer sorprendió y escandalizó a los victorianos [26].

Se deduce claramente de la historia occidental que el viejo espíritu del agón homérico no queda reprimido, sino realzado cuando el individuo lucha, no primordialmente por su honor o prestigio, sino por la obra de Dios, por la patria, por la palabra del materialismo dialéctico. Del martirio a la cruzada, no hay más que un paso, un paso fácil y natural, pues es una forma de cruzada el martirio mismo. No quiero formular aquí el mezquino aserto de que el cristiano que vuelve o suele volver la otra mejilla está utilizando meramente una "táctica" que cambiará cuando crea que él o su causa se benefician con ello. Quiero decir más bien que el impulso cristiano hacia la realización del bien aquí, en la tierra, es tan fuerte que equivale a una pasión dominante; el cristiano no puede eludir la resistencia al mal [27].

El desdén de este mundo por el otro que llega a los extremos del ascetismo y aun, entre los hombres ordinarios, a indiferencia por los deberes del ciudadano se halla sin duda presente en el cristianismo primitivo. Como lo está también, para completar el catálogo de actitudes que nos son extrañas en la actualidad a la mayoría de nosotros, lo que debe ser llamado el anti-intelectualismo de los primeros cristianos. La cultura formal grecorromana de los últimos tiempos tenía, como lo hemos señalado, un fuerte matiz racionalista. El cristianismo fue en sus comienzos una fe de los pobres y los humildes que miraban con desagrado y desconfianza la educación superior y a las personas cultas de su época; era una fe trascendental que no podía aceptar ni por un instante creencias a la moda como el euhemerismo ni, tal vez

[26] Véase Westermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. I, pp. 348 y sigs. y especialmente su referencia a Lecky, p. 349 n. Lecky había sostenido que sólo la influencia de la lucha con el Islam había hecho que la Iglesia cristiana, que antes meramente había "condonado" la guerra, la "consagrara".

[27] Obsérvese el trabajo que siempre ha dado Mateo 5: 39. El griego ηονηρός *poneros*, es literalmente "mal". Pero el texto "no resistir al mal" ha sido interpretado comúnmente como no resistir con violencia física al hombre que está haciendo una cosa mala. El cristiano *debe* resistir al mal, considerado como lo que nosotros, los modernos, estimaríamos una "fuerza", del mismo modo que debe odiar el pecado; debe amar, como imágenes de Dios en última instancia, a todos los hombres, pecadores o santos. El cristianismo es una fe exigente.

más repugnante para ella por su alteza de miras, el deísmo estoico o epicúreo. Podemos recurrir a los textos y San Pablo ofrece algunos de los mejores:

> Nadie se engañe a sí mismo; si alguno de vosotros se tiene por sabio según el mundo, hágase necio a los ojos de los mundanos a fin de ser sabio a los de Dios. Porque la sabiduría de este mundo, es necedad delante de Dios. Pues está escrito: Yo prenderé a los sabios en su propia astucia. Y en otra parte: el Señor penetra las ideas de los sabios y conoce la vanidad de ellas [28].

Los Padres son más explícitos. He aquí el *Didascalia Apostolorum* del siglo III:

> Dice terminantemente: "No tengáis nada que ver con libros paganos". Y da algunas sorprendentes razones para este mandato. ¿Qué relación puede tener un cristiano con todos los errores que contienen? Tiene la palabra de Dios: ¿qué otra cosa necesita? La Biblia, no sólo proporciona lo sobrenatural, sino también cuanto la vida cultural precisa. ¿Es historia lo que el cristianismo quiere? Ahí están los Libros de los Reyes. ¿Elocuencia, poesía? ¡Los profetas! ¿Lírica? ¡Los salmos! ¿Cosmología? ¡El Génesis! ¿Derecho, moralidad? ¡La gloriosa Ley de Dios! En cuanto a todos esos libros extraños que proceden del Diablo, deben ser arrojados lejos [29].

Sin embargo, aunque los ojos del cristiano primitivo estuvieran fijos en el otro mundo, es manifiesto que trataba de mitigar los sufrimientos reales en éste. Nosotros, los modernos, advertimos fácilmente la ayuda y el consuelo muy reales que el evangelio —en griego, "buena nueva"— proporcionaba simplemente en función de satisfacción psicológica. El cristianismo en su nivel mínimo era sin duda un triunfo de cura por la fe al que no se acerca ni remotamente nada de lo que los modernos hemos sabido hacer fuera o en los lindes del cristianismo organizado. Cualesquiera que fueran sus esperanzas de un Segundo Advenimiento, los primeros cristianos también cuidaban del hombre animal. Los mismos apóstoles iniciaron la coparticipación comunista en los bienes de este mundo, como en los del otro, que iba a ser la gran fuerza de la nueva fe:

> Los creyentes, por su parte, vivían unidos entre sí y nada tenían que no fuese común para todos ellos. Vendían sus posesiones y demás bienes

[28] I Corintios 3: 18-21.

[29] H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, p. 320. En las pp. 318-321, Marrou aborda este tema brevemente y a fondo. Para más detalles, véase C. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Fathers towards Pagan Literature and Learning*, Washington, D. C., Catholic University of America, Patristic Studies, Vol. LXXXII, 1949.

y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno. Asistiendo asimismo cada día largos ratos al templo, unidos con un mismo espíritu, y partiendo el pan por las casas de los fieles, tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y haciéndose amar de todo el pueblo. Y el Señor aumentaba cada día el número de los que abrazaban el mismo género de vida para salvarse [30].

La caridad, en algo no alejado de nuestro moderno sentido, fue casi desde el principio una parte de la ética cristiana. El que se incorporara luego a la alta teología como parte de la doctrina de las buenas obras no disminuye en modo alguno su realidad o su importancia. Los calvinistas sostuvieron que el bíblico "siempre tendréis pobres entre vosotros" tenía un significado a la vez ético y cosmológico, pues la pobreza era a la vez un condigno castigo y una necesidad hecha por Dios; a su modo, los utilitarios del siglo XIX, que eran en su mayoría cristianos vacilantes, fueron todavía más allá, sosteniendo que la caridad era inútil, pues nunca "resolvía" realmente el problema de la pobreza, y sumamente perjudicial para sus beneficiarios, ya que los mantenía en vida para que procrearan más pobres, lo cual es completamente contrario a las intenciones de la Evolución Orgánica. Pero, a pesar de todo esto, a lo largo de los siglos, la ética cristiana ha reclamado que se alimente al hambriento, se vista al desnudo, se alivie el dolor y se trate bien al extraño. Hay un matiz humanitario en el cristianismo, aunque es claramente más débil o, en todo caso, más resignado que el de la religión de la Ilustración.

Regresamos a Nietzsche. El cristianismo estableció como virtudes muchas cosas que parecen al sentido común lo opuesto a las virtudes guerreras de Homero —y de Moisés.

Y respondióme: Bástate mi gracia, porque el poder mío brilla y consigue su fin por medio de la flaqueza. Así que con gusto me gloriaré de mis flaquezas, para que haga morada en mí el poder de Cristo. Por cuya causa yo siento satisfacción en mis enfermedades, en los ultrajes, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias en que me veo por amor de Cristo, pues cuando estoy débil, entonces con la gracia soy más fuerte [31].

El cristianismo invitó a que el amor reemplazara a la rivalidad; trató de disminuir la competencia de la visión agonística clásica de la vida. En términos modernos, hubo en el cristianismo primitivo una fuerte insistencia en lo que nosotros llamaríamos cooperación, altruismo y hasta tal vez seguridad social. He de volver en breve al problema de la naturaleza paradójica del cristianismo; por el momento, déjeseme señalar únicamente que el cristianismo hace oír con fuerza una nota que nunca antes se había oído con claridad en Occidente: la nota del

[30] Hechos 2: 44-47.
[31] II Corintios 12: 9-10.

ágape, del banquete de amor, de la felicidad común que no sea infortunio para nadie, ni siquiera para el extraño.

La nota suena con especial claridad en las Bienaventuranzas, que deben ser leídas junto a los Diez Mandamientos:

> Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.
> Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.
> Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra.
> Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados.
> Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.
> Bienaventurados los que tienen puro el corazón, porque ellos verán a Dios.
> Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.
> Bienaventurados los que padecen persecución por la Justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Dichosos seréis cuando los hombres por mi causa os maldijeren, y os persiguieren, y dijeren con mentira toda suerte de mal contra vosotros [32].

Los dos códigos —si cabe llamar código a las Bienaventuranzas— forman parte de la herencia ética cristiana y, aunque el sentimentalista hallará probablemente que el uno es afirmativo y tierno y el otro negativo y duro, han de ser tomados juntos.

IV

El cristianismo histórico no es una fe monolítica. No basta decir que es una compleja serie de creencias y prácticas siempre expuesta a herejías y escisiones. Debe señalarse que el cristianismo es una religión llena de muy deliberadas paradojas de las emociones:

> Quien a costa de su alma conserva a su vida la perderá; y quien perdiere su vida por amor mío la volverá a hallar.
> Y muchos que eran los primeros en este mundo serán los últimos y muchos que eran últimos serán los primeros [33].

También los Padres fueron aficionados a esta poderosa arma de la paradoja, tan adecuada para el abierto desafío del cristianismo al sentido común. Tertuliano nos sirve para el caso: *Certum est, quia impossibile est* [34].

[32] Mateo 5: 3-11.
[33] Mateo 10: 39; 19: 30.
[34] Tertuliano, *De Carne Christi.* "*Es cierto* porque es imposible". Esta forma es mucho más poderosa —y, de hecho, de significado completamente distinto—

La paradoja verbal y literaria, que no es exactamente la paradoja del lógico, suele ser considerada en nuestros días como algo cerebral, típico del modo mental que revelan las obras de Oscar Wilde y Aldous Huxley. En alta filosofía, tiene sabor a la tesis-antítesis-síntesis hegeliana. Pero, en la lógica de las emociones, expresa simplemente la condición humana, el eterno "Odio, amo y... padezco". En el cristianismo, la paradoja puede ser explicada de manera simple y trivial: el cristiano no puede aceptar ni negar este duro mundo de la carne, no puede —salvo para ciertos místicos que tal vez no sean realmente cristianos— juzgar que este mundo es una ilusión, un mal, algo de que debe ser totalmente trascendido. Tampoco, desde luego, puede aceptar este mundo como algo agradable, interesante, divertido o, en verdad, completamente necesario y permanente, un mero producto, por decirlo así, de la necesidad histórica.

Frente a los extremos de la ética de desdén por este mundo que he presentado antes, el historiador puede ofrecer muchos compromisos cristianos característicos, inclusive de los primeros tiempos. Se podría alegar que el mismo Cristo no tenía una teología. Es manifiesto que hubo en el cristianismo primitivo una fuerte corriente de desconfianza por las cosas de la mente, una preferencia por la sabiduría de los niños y las criaturas. Sin embargo, al cabo de unas cuantas generaciones, el cristianismo había elaborado una teología que reclutó a las mejores cabezas de la cultura grecorromana. Los Padres sintieron preocupación por las tentaciones que ofrecían los clásicos paganos, pero hasta una personalidad tan rousseauística o carlyliana como Tertuliano sostuvo que los autores paganos tenían que ser conocidos, si la nueva Iglesia quería mantener el adecuado nivel educativo. En cuanto a San Jerónimo, aunque se lamentó de haber leído a Cicerón, continuó escribiendo en un latín bello y pulido; se llega a sospechar que su lamentación no fue muy real [35].

El pacifismo extremo pronto quedó condicionado y, para los tiempos de San Agustín, esta primera figura entre los padres fundadores pudo escribir que cuando Cristo dijo que "todos los que se sirvieren de la espada morirán", se refirió a las personas que se arman para derramar la sangre de otros sin orden o permiso de ninguna autoridad legal: en pocas palabras, los asesinos de derecho común y los que libran sin suerte una guerra civil, no los soldados y policías legítimos [36]. La fórmula había sido encontrada mucho antes, lo bas-

que la corrupción frecuentemente citada *Credo quia impossibile* (o, en algunas versiones, *absurdum*), "*Creo* porque es imposible (o absurdo)". No quiero que se crea que tomo a Tertuliano como un cristiano *típico*, pero era sin duda un *buen* cristiano.

[35] Sobre el cristianismo y la educación clásica, veáse Marrou, *History of Education in Antiquity*, Cap. IX.

[36] Agustín, *Contra Faustum*, en Migne, *Patrologiae cursus completus* (serie latina), XXII, 70.

tante antes para entrar en el canon, aunque es muy improbable que Cristo mismo la hallara: "Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" [37]. Los cristianos podían combatir y combatían en los ejércitos del Imperio. Pero el movimiento no fue ilimitado; no pudieron nunca combatir en los juegos gladiatorios; no pudieron nunca, como buenos cristianos, identificarse con los placeres del pueblo romano.

Hasta en lo referente al sexo —tal vez de modo principal— hubo en los cristianos transacciones. Al fin de cuentas, el más famoso de los pronunciamientos de San Pablo sobre la materia no imponía una continencia total; el matrimonio se convirtió pronto —y siempre lo fue desde entonces— en uno de los sacramentos cristianos. Entre los altamente situados del mundo cristiano, la línea divisoria entre César y Cristo fue trazada muy libremente: los emperadores y emperatrices cristianos no fueron apreciablemente más castos de lo que fueron los paganos. Pero tampoco aquí el giro fue completo. Hasta para el cristiano ordinario, los *patrones morales* en las relaciones sexuales eran de rigor hebraico. Los críticos señalan un continuo rigor para el pecador que se apartaba de la senda del comercio conyugal permitido. Westermarck, por ejemplo, indica que, si la noción cristiana de la santidad del alma individual hizo del infanticidio un crimen que se castigaba con la muerte y llegó inclusive a disminuir tal vez el número de los infanticidios, el sentir de los cristianos en cuanto a las enormidades de la fornicación condujo a una gran dureza en el trato a la madre de progenie ilegítima [38].

Los cristianos se han comportado a lo largo de los siglos de modos muy diversos en los asuntos sexuales y ni siquiera los principios éticos cristianos en cuanto al sexo han sido en modo alguno monolíticos. Tal vez nos veamos aquí ante la acusación anticristiana de que el cristianismo, por sus ideas sobre la materia, ha pervertido un instinto bello, natural y sencillo; sin el cristianismo, todos llegaríamos en esto a la mayoría de edad y nos mantendríamos en ella serena y gozosamente, como en Samoa. Si esta acusación y otras parecidas se basan en la ingenua creencia "naturalista" de que todo andaría bien si se dejara que hombres y mujeres se orientaran por sus instintos naturales en las relaciones sexuales, se comienza con una insensatez que tiene que acabar en otra. Exactamente como un deporte, el comercio sexual reclama habilidades adquiridas para su éxito; el pobre Homo sapiens no sabe ni nadar sin lecciones. Pero el sexo es mucho más que un

[37] Mateo 22: 21.

[38] Westermarck, *Christianity and Morals*, Nueva York, MacMillan, 1939, p. 241. Los teólogos tuvieron dificultades con el problema de cuándo el alma inmortal entraba en el embrión. Decidieron finalmente que, cuarenta días después de la concepción el *embryo informatus* estaba dotado de un alma y se convertía en *embryo formatus*, cuya muerte debía ser castigada con la pena capital. Véase Westermarck, *Christianity and Morals*, pp. 243-244.

deporte y la regulación y, en ciertos sentidos, hasta la represión de las relaciones sexuales han sido preocupación de todas las sociedades y todos los sistemas éticos. Todo esto debería ser un truismo.

Pero ¿es que el cristianismo no ha reprimido demasiado, hecho el aprendizaje del arte sexual más difícil, llevado a las mujeres, cuya evolución psicológica parece haberlas alejado en términos generales de una fácil satisfacción sexual, a una verdadera frigidez? No creo que sepamos ni mucho menos lo suficiente sobre la fisiología, psicología y sociología de lo sexual para contestar a esta pregunta. Ateniéndonos puramente a las constancias, hay que decir que existen precedentes griegos y judíos en nuestra propia tradición de una rigurosa regulación de la conducta sexual y de la impresión, el sentir, de que lo sexual es en cierto sentido vergonzoso, y con toda certidumbre lo es cuando resulta público o promiscuo. Y como anticipo, debe señalarse que muchísimos anticristianos de la Ilustración de diversas sectas de librepensadores desde 1700 se han mostrado tan gazmoños, tan represivos, en cuanto al sexo como cualquier cristiano. John Stuart Mill es tal vez un ejemplo extremo, pero ahí está [39]. Según las cosas han sido, el cristianismo parroquial ordinario ha permitido muy amplios márgenes de "naturalidad" sexual, especialmente en los grandes siglos cristianos de los tiempos medievales. Me inclino a creer que las recurrentes fases de lo que el vulgo llama "puritanismo" en cuestiones sexuales son por lo general en la historia de Occidente síntomas de problemas sociales de raíces muy hondas, como lo son las fases recurrentes de amplia licencia sexual.

Finalmente, es bastante verdad que el cristianismo histórico ha sido lo que la Ilustración iba a llamar antifeminista. El cristianismo ha echado muchas culpas a Eva, cuyas hijas también han tenido que soportarlas. Pero, también en esto, sólo un polemista carente en absoluto de sentido histórico puede sostener que el cristianismo ha elevado al hombre y rebajado a la mujer en mayor medida que culturas anteriores de las que se derivó y a las que infundió nueva vida, especialmente la judía y la helénica. El feminismo como fe es un producto de la Ilustración del siglo XVIII. Las mujeres romanas de las clases superiores del Imperio conquistaron un grado extraordinario de libertad personal, pero el cristianismo no puso fin a un inexistente feminismo romano, pues la antigua cultura clásica era definidamente masculina. Aquí, como por doquiera, la doctrina cristiana nunca totalmente borrada de la igualdad de todas las almas, hasta de las almas femeninas, preservó una base sobre la que luego trabajó la Ilustración.

[39] La señora Taylor de Mill es sin duda la mujer frígida de más altas miras de que existe constancia y, en cierto modo, la frigidez de altas miras parece mucho peor que la meramente neurótica. Para la curiosa vida asexual de Mill, véase *John Stuart Mill and Harriet Taylor* de F. A. Hayek, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1951.

Y debería ser evidente que algunos escritores anticristianos, al recalcar tanto ciertos escritos monásticos, han exagerado mucho el grado en que el cristianismo condenó a las mujeres como mujeres y las denunció como fuentes del mal. El cristianismo parroquial ordinario, el cristianismo de la cura de almas, si quería mantener a las mujeres en su lugar, también quería que este lugar fuera digno y honorable, mucho más próximo al que la mujer ocupó en la antigua Roma que al que ocupó en la antigua Atenas.

Igualmente en esto llegó el cristianismo occidental a uno de sus fatales compromisos: el celibato completo, imposible y, por tanto, indeseable para los muchos, fue hecho necesario para el clero. Hubo siglos de lucha dentro de la Iglesia de Roma en torno a esta exigencia y el asunto no quedó finalmente resuelto para el clero secular inferior hasta las grandes reformas cluniacenses del siglo XI. Pero casi desde el principio, desde que el clero comenzó a ser distinguido de los legos en la práctica y en la ley, se alzaron voces diciendo que el celibato era esencial para el sacerdocio. Pero también en esto la Iglesia establecida evitó lo extremo. Aceptó o, mejor dicho, hizo una distinción entre el clero y los legos; esta distinción era real, tangible e importante, pero en el fondo no pasaba de ser una distinción funcional, como una distinción de condición, muy sagrada, sí, pero no una distinción de clase o esencia; tampoco era, ya que las filas del clero nunca estuvieron completamente cerradas para el muchacho pobre con una vocación, inclusive en las fases menos democráticas de la Iglesia, una distinción de casta. El sacerdote católico tenía que atenerse a módulos de conducta más rigurosos que los de los legos y poseía privilegios a tono con sus responsabilidades, pero no era un ser de clase diferente a la del lego, no era fundamentalmente más santo. El santo es más sagrado que el cristiano ordinario, pero la Iglesia cuida mucho de no canonizar a nadie antes de su muerte. La Iglesia católica evitó en esto la herejía de los maniqueos y luego de los albigenses, entre los que una casta de perfectos, los cátaros, estaba tan separada teológicamente del común de los fieles que parecía tratarse de seres diferentes, de una casta en el sentido oriental que el Occidente siempre ha rechazado en lo ideal y, por consiguiente, a la larga, muy a la larga, en la práctica.

La Iglesia ha evitado la trampa del dualismo *formal* en teología y metafísica. La simple —relativamente simple— distinción moral entre bien y mal crea un ineludible problema al monoteísta: un Dios todopoderoso, omnisapiente e infinitamente bueno supone un desafío a la lógica humana. Ha habido muchas soluciones para este problema de teodicea en el cristianismo; la de Job parecer ser todavía la fundamental:

Entonces Job, respondiendo al Señor, dijo: "Yo sé que todo lo puedes y que no se te oculta ningún pensamiento. ¿Quién es aquél, has dicho

Tú, que envuelve sentencias juiciosas en palabras de ignorante? Por lo tanto, confieso, Señor, que he hablado indiscretamente y de cosas que sobrepujan infinitamente mi saber. Mas dígnate escuchar y yo hablaré con más juicio; te preguntaré y Tú tendrás la bondad de responderme. Ya, Señor, te conocía de oídas; pero ahora parece que te veo con mis propios ojos. Por eso me acuso a mí mismo y hago penitencia envuelto en polvo y ceniza [40].

Una solución humanamente tentadora ha sido herética desde los maniqueos hasta John Stuart Mill, quien pasó de librepensador a esta herejía en la ancianidad: es la solución dualista de hacer a Dios infinitamente bueno, pero no todopoderoso. Según esta tesis, Dios quiere que el bien prevalezca, pero no puede eliminar el mal, a Satán, el de las Tinieblas, su adversario. Nosotros, los humanos, tenemos que luchar por Dios, no por Satán, pero no podemos estar seguros de que formamos en el campo vencedor. Para decir las cosas con crudeza, la dificultad religiosa de esta solución estriba en que Dios, cuyas intenciones son sin duda buenas, pero cuya capacidad probada no es muy superior a la del hombre, no es aliado muy útil en la lucha moral y pronto se convierte en algo tan superfluo como el dios relojero del deísta. Al argumento dualista de que el defensor del bien que va a la lucha en una total incertidumbre de quién será el vencedor es moralmente superior al monoteísta que sabe que él, por mediación de Dios, no puede perder, el monoteísta cristiano tiene una réplica efectiva: en este mundo, el desenlace de cualquier lucha es muy incierto, porque Dios no dirige la lucha aquí; ha ordenado el universo como un conjunto de acuerdo con su sabiduría, no la nuestra, y el mencionado argumento dualista es en realidad un argumento para el humanismo teológico, no para el cristianismo.

Pero estas cuestiones son muy elevadas y de carácter último. El historiador, que se ajusta a lo meramente empírico, puede afirmar que a lo largo de los siglos la solución dualista del problema del mal ha sido rechazada como superficial, demasiado de sentido común y moralmente inadecuada. Una Iglesia que aceptara el dualismo como fundamental pronto dejaría de satisfacer la necesidad de algo fundamental que sienten los hombres. No solamente la Iglesia católica, sino también la gran mayoría del cristianismo protestante, se han negado a establecer la patente e ineludible *tensión* cristiana entre este mundo y el otro, entre la Naturaleza y Dios, como una *antítesis* dualista, como una polaridad de iguales. La moral cristiana acepta la competencia, el conflicto, el agón, hasta un poco de orgullo, pero solamente en tensión con la bondad amante, el altruísmo, la cooperación. En los términos más sencillos, el cristianismo, con toda certidumbre desde San Agustín, *acepta* la guerra en este mundo como necesaria,

[40] Job 42: 1-6.

si es justa, si es un adelantamiento para los fines cristianos; pero su cielo, su ideal, su tono moral último, es la paz [41].

V

El cristianismo fija, pues, en tal grado el modo en que los occidentales, inclusive los occidentales que odian que se los tenga como cristianos, piensan y sienten en cuanto a moral que vale la pena, aun a riesgo de cierta repetición, que esbocemos aquí ese modo y sus dificultades tan sucintamente como podamos.

El individuo, dotado de un alma inmortal que no tiene precio, es un agente moral libre. Llegado a la razón, sabe, por la gracia de Dios y las enseñanzas de la Iglesia, distinguir el bien del mal. Si opta por el mal, la conciencia, que Dios ha hecho que sea parte o función del alma humana, le dice que es culpable. Puede tal vez alegar la coacción física y, hasta cierto punto, ignorancia, pero no puede ampararse en una irresponsabilidad completa, sostener que obró por necesidad cósmica. Advierte, por medio de su conciencia, la "guerra civil dentro de su pecho", que hay algo en su interior que lo empuja hacia el pecado y algo en su interior que lo empuja hacia la virtud. Dicho de otro modo, se da cuenta del contraste entre su alma y su cuerpo y de que la primera debe imponerse al segundo. Yo llamaría a esta actitud el "puritanismo occidental mínimo"; actitud que nunca está totalmente ausente en la visión moral cristiana.

Ahora bien, este puritanismo mínimo no queda amenazado —en realidad, queda muy fortalecido— por ideas deterministas teológicas y metafísicas que a primera vista parecen destruir la libertad moral del individuo. Difícilmente puede haber en materia de moral occidental una inducción de la experiencia más segura que la declaración precedente. El cristiano que cree que cuanto hace ha sido predeterminado por un Dios omnipotente y omnisciente nunca dice: "Como Dios es responsable de todos mis pensamientos y deseos, ha puesto sin duda en mí mi presente deseo de fornicar; fornicaré, pues, ya que Dios quiere tan claramente que lo haga" [42]. Volveremos a este asunto con esas dos grandes variantes modernas de la doctrina del determinismo, el calvinismo y el marxismo.

[41] Denis de Rougemont, en su *Man's Western Quest*, expone muy claramente este contraste cristiano entre este mundo y el otro, un contraste que nunca —mientras sea ortodoxo o aun levemente heterodoxo— se acerca a la denigración y repudio orientales (asiáticos) de este mundo de los sentidos y del agón. Los norteamericanos, a los que desconcierta el ingenio epigramático, por lo menos cuando es exhibido en el campo de los ángeles, deben comprender que Rougemont, que escribe con ingenio epigramático, es muy serio, como es evidentemente *sérieux*.

[42] Mi "nunca" precedente fue sin duda una exageración. Los enemigos por lo menos de la secta radical del siglo XVI conocida como los antinomienses acusaban

Este puritanismo cristiano mínimo, este dualismo *básico* pero no *radical*, ha tenido que luchar con determinados enemigos en el largo curso de la historia cristiana. En el plano más teórico, ha habido muchas clases de doctrinas teológicas y metafísicas que niegan, pulen o exageran el dualismo de alma y cuerpo, de lo Alto y lo Bajo, como el panteísmo, por un lado, y el maniqueísmo, por otro. La mayoría de estas desviaciones intelectuales se hallan presentes en una u otra forma en esos grandes primeros siglos de herejías cristianas.

En un nivel intelectualmente mucho menos respetable, el cristianismo se ha visto amenazado en esta posición moral básica por la persistencia de muchas formas de tempranas ("primitivas") creencias cósmicas sobre el concepto del obrar mal como una especie de plaga, una visitación de dioses no realmente interesados en los seres humanos, una toma de posesión de los demonios, una consecuencia del quebrantamiento por parte del individuo, por accidente o mala voluntad, de reglas absolutas establecidas por poderosas fuerzas no humanas "de ahí arriba", que sólo pueden ser dominadas, de serlo, por la magia y el conformismo. Esta es la actitud moral de los niñitos de Piaget y, claro está, no tiene sitio en nuestros conceptos de responsabilidad moral individual. No está tan cerca de la extinción como el moderno Occidente llegó a pensarlo. Sobrevive de muchos modos, desde las simples supersticiones como la astrología de los diarios hasta el concepto de culpa por asociación, esto último no sin raíces en el sentido común, pero, como veremos más adelante, extendido por suelos mucho más profundos y menos agradables.

En los tiempos modernos, sin embargo, la principal amenaza para el puritanismo cristiano mínimo ha sido una herejía tan honda como cualquier otra que el cristianismo haya encarado, las doctrinas que dieron dirección en la Ilustración del siglo XVIII a la fe en la bondad natural y/o la racionalidad del hombre y a su corolario la creencia de que el mal es un producto del ambiente, en parte natural o geográfico, pero principalmente humano o social-económico. Como veremos, en las actuales luchas de ideas, esta doctrina del origen ambiental del mal no borra en modo alguno los conceptos de individuos malvados e individuos virtuosos, todos ellos moralmente responsables. Para el marxista, el capitalista es un malvado, responsable del mal que hace, aunque parezca ser, como el resto de nosotros, el inocente producto de los medios de producción. En verdad, el marxismo es un determinismo "primitivo" que ha tomado muchas cosas de la ética cristiana. Tenemos que volver a todo esto.

a éstos de justificar toda clase de excesos con razonamientos parecidos al expuesto. Sin embargo, la generalización se mantiene: en cierto modo, las doctrinas deterministas no explican y menos justifican la maldad de la acción individual. El pecado es un misterio.

VI

El cristianismo será un tema constante en el resto de nuestro estudio. Para el que ve las cosas desde fuera, el cristianismo en este mundo ha cambiado, ha evolucionado, ha tenido una historia. También en esto el tema que acabamos de examinar es oportuno; hay en el cristianismo una tensión, un contraste, que a algunos ha parecido una contradicción. El cristianismo, se sostiene, es una religión revelada; es verdadera; la verdad no cambia; el cristianismo era en sus comienzos lo que es hoy. Por consiguiente, de modo manifiesto, el cristianismo no ha cambiado y los cambios que los historiadores consignan o no son cambios reales o no son cambios *cristianos* (es decir, son transitorios y, en este mundo, herejías afortunadas). Esta posición que acabamos de esbozar es conocida por los norteamericanos como fundamentalismo y, aunque con complicadas exégesis de los adjetivos "real" y "cristiano" podría ser aceptable para numerosos cristianos, en su forma sencilla no tiene nada de representativa de las actitudes cristianas frente a este mundo y la historia que se hace aquí... si bien no en el cielo, que está mucho más allá de la historia.

Aquí, en este mundo, la Iglesia tiene una historia, con sus fracasos y sus éxitos. Crece y se desarrolla, pues tiene la vida de la vida humana. El cardenal Newman lo expuso de un modo provocativo en su *Development of Christian Doctrine*, escrito, es verdad, inmediatamente antes de Darwin, pero muy a tono con la aceptación del siglo XIX de las ideas de desarrollo y evolución. Precisamente como la Iglesia es en parte humana, *tiene que* cambiar; "...en un mundo superior, es otra cosa, pero aquí abajo, vivir es cambiar y ser perfecto significa haber cambiado a menudo" [43].

Esos primeros siglos en los que el cristianismo estaba combatiendo —empleo la palabra reflexivamente— para abrirse paso no eran exactamente como los años de los que uno extraería el ideal moral cristiano, encarnado o no. Es muy verdad que Jesucristo constituye el ideal moral cristiano, pero no en el sentido en que utilizo la expresión en este estudio. Cristo es, salvo para el unitario o "humanista" extremo, Dios y una *imitatio Christi* ha de tener elementos que no se hallan en la simple emulación moral, que es siempre prudencial en cierto grado. Lo que Cristo hizo durante su ministerio en este mundo es de primordial importancia en el contenido moral del cristianismo, ante todo para recalcar de nuevo lo que he señalado antes, porque, hecho el balance, ese ministerio rechaza el agón homérico y su sucesor en favor de las bienaventuranzas y de la mayor de todas ellas, el amor. Pero, si hemos de esbozar lo que el cristianismo trajo en lugar del héroe homérico,

[43] J. H. Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), p. 40.

de lo bello-y-bueno de la era de Pericles y del esclavo estoico del deber, vale más que esperemos al capítulo siguiente, a que aparezcan el santo y el caballero de la Edad Media. Los dos deben mucho —en cierto sentido, todo— a los primeros siglos cristianos, pero no son, históricamente, contemporáneos de los mártires y de los Padres.

Debemos, sin embargo, volver brevemente para concluir dos problemas que son aquí de pertinencia histórica directa. Respecto al viejo asunto del papel que representó el cristianismo en la caída del Imperio Romano, podemos ser muy breves. A menos que aceptemos el ingenuo antiintelectualismo que dice que las creencias del hombre en los grandes y elevados temas de religión y de ética no tienen relación alguna con sus actos, hay que concluir que una serie de creencias que, como hemos visto, llevan a Tertuliano a decir claramente que "nada hay tan extraño para nosotros como la cosa pública" tiene que haber sido una de las variables que el historiador registrará y, con mayor o menor precisión, medirá como elementos en el hundimiento del Mundo Uno grecorromano. Pero hay muchísimos de esos elementos y el cristianismo sólo tiene entre ellos, a mi juicio, una mediana importancia. No creo que el desenlace hubiera sido muy diferente ni en el caso de que el marcial mitraísmo, tan fuerte en los ejércitos, hubiera conquistado también a la población civil del Imperio. El famoso "triunfo de la barbarie y la religión" de Gibbon sigue siendo lo que siempre fue: buen Gibbon, pero pobre sociología, pobre historia.

El historiador se ve siempre ante una autopsia y siempre ha de preguntarse si algo hubiera podido salvar al paciente. Creo que es manifiesto que eso que he llamado, con cierta vaguedad, "virtudes cívicas" —una disciplinada obediencia a la ley y la autoridad, firmes modos de comunión ritual con los semejantes en el bien común, auto-inmolación en la guerra y, para usar un ejemplo moderno que no resulta engañoso, cierto grado de disposición para poner "los cañones antes que la manteca"— no existía entre las masas del Imperio Romano. La existencia de estas virtudes, frecuentemente en la forma de fuertes sentimientos, entre los pocos que dirigían los ejércitos y los servicios públicos fue a todas luces insuficiente. Ahora bien, el cristianismo iba a ofrecer posteriormente abundantes pruebas de que es perfectamente compatible con un alto grado de virtudes civiles y militares; es suficiente que mencionemos a los Caballeros Teutónicos, al Ejército de Cromwell y la ayuda que el cristianismo ha prestado —con pesar de muchos cristianos— a la moderna nación-estado en guerra.

Pero —es, desde luego, un pero muy grande— hay toda una esfera del cristianismo que no puede aceptar las virtudes cívicas y militares, tal como se centran en este mundo, como virtudes. En todas las épocas, algunos cristianos son pacifistas militantes, rebeldes contra el grupo exclusivo político, condenadores de los grandes, los altos, los poderosos; algunos cristianos no creen en realidad que deba darse

nada al César, porqué entienden que no debería haber Césares. Estamos aquí ante un problema mucho más importante que el del papel que representó el cristianismo en la caída del Imperio Romano, ante un tema sobre el que tendremos que volver. En lo más hondo de todos los problemas y contradicciones del cristianismo histórico, se encuentra este tema básico, fundamental, recurrente, aunque sea herético en su forma extrema: el mundo *es* malo, el triunfo en él *es* derrota, la complacencia con cualquier parte de él *es* la marca del cristiano falso y espurio. La organización de la Iglesia ha echado a perder el cristianismo de Jesucristo, la teología ha falsificado la fe del evangelio, la Letra ha matado una y otra vez... pero el Espíritu no se rinde. Porque siempre tendréis a los Kierkegaard entre vosotros [44].

Un Kierkegaard en una Iglesia luterana del siglo XIX que iba a florecer en el gran Imperio Alemán sólo podía tener escaso efecto, no podía ser más que una recordación de que el mártir es realmente un testigo. Pero en los primeros años del cristianismo los mártires eran algo más que precursores del existencialismo. El impulso del ideal ulatraterreno era fuerte, tan fuerte que, si bien no podemos "explicar" la caída del Imperio Romano en los términos de Gibbon, podemos y debemos señalar que el cristianismo contiene una amenaza para todos los imperios terrenales. Domesticado, es una maravillosa disciplina, un fomentador de las virtudes cívicas. Pero cuesta domesticarlo y cuesta mantenerlo domesticado. Volveremos una y otra vez sobre este tema, porque las inferencias éticas del cristianismo domesticado son muy distintas de las inferencias éticas del cristianismo selvático.

La otra denigración favorita del librepensador, la de que los nobles principios éticos del cristianismo no tuvieron el menor efecto en la conducta humana en los cuatro primeros siglos de la era cristiana, de que los hombres continuaron en ese tiempo asesinando, jugando, fornicando y comportándose en general del modo que los librepensadores, los ilustrados, del moderno Occidente reprueban, merecen unas breves consideraciones. Si hay que rechazar el ingenuo aserto antiintelectualista de que la ética no surte efecto en la conducta, debemos rechazar también —tal vez más forzadamente, con un poco más de esfuerzo, porque estamos más condicionados a él— el aserto idealista de que el *debería ser* de la ética es sinónimo de conducta y lo *sería*, siempre que... bien, generalmente, siempre que no hubiera unos cuantos, muy pocos, hombres malos, creencias malas, tradiciones

[44] Se han escrito muchas grandes obras sobre una u otra forma de este contraste o tensión cristianos, por ejemplo, la gran historia del dogma de Harnack. El lector hallará en la excelente introducción de Philip Rieff a una moderna edición del resumen en un volumen que el propio Harnack hizo de la obra de su vida una muy sucinta exposición de este contraste entre lo que yo llamaría, tal vez con un poco de ligereza, el cristianismo cómodo y el incómodo en la historia. Adolf Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, introducción de Philip Rieff, Boston, Beacon, 1957.

malas o instituciones malas. Volveré a examinar esta difícil relación, difícil tanto en la realidad como en el análisis, entre la ética y la conducta. Aquí basta que señale que victorianos como el librepensador Robertson simplificaron muy excesivamente el problema. En muy pocas palabras: la ética cristiana estableció módulos muy elevados, no para unos cuantos privilegiados, como lo hizo muy específicamente la ética aristotélica, sino para los muchos, para todos. No puede extrañarnos que los muchos no lograran atenerse de cuando en cuando a esos módulos. No puede extrañarnos que el cristianismo no lograra la supresión inmediata de la crueldad en la arena, de la obscenidad en la escena, del terrible agón de la política imperial. Lo que tendría que sorprendernos es que todo el mundo romano se hubiera puesto de pronto a vivir conforme a la ética cristiana.

El historiador, por lo menos el historiador con inclinaciones sociológicas, tal vez esté autorizado a preguntarse si una religión que establece patrones éticos elevados y en cierto sentido humanamente no naturales consigne un nivel de conducta tan bueno como el que podría obtener una religión menos exigente en ética. Hemos de volver en última instancia a este tema y a la cuestión íntimamente relacionada con él de la realidad del "progreso" o "evolución" morales, aunque se puede señalar aquí que ni la historia ni la sociología como ciencias sociales o del comportamiento tienen la antigüedad suficiente, se han desarrollado lo bastante, para proporcionar buenas respuestas. Ciertamente, no han de darnos respuestas tan claras como las que Robertson dio, pues él y sus colegas fijaron módulos tan altos como los más altos que el cristianismo fijó en su historia. Y propusieron ajustarse a ellos sin ayuda de Dios, ni tan siquiera de ese harto pálido pero no totalmente inefectivo sustitutivo de Dios, el sentido griego de los peligros de *hubris*; es decir, sin más ayuda que una "conciencia" muy intelectualizada.

Aunque el cristianismo establece patrones éticos muy altos —repásense una vez más los Diez Mandamientos y el Sermón de la Montaña—, esos cristianos que tienen la cura de almas han moderado por lo general los vientos para el cordero esquilado. En todo tiempo algunos cristianos y en ocasiones muchos se han sentido acicateados —en realidad, no sabemos por qué, cómo y en qué condiciones— a hacer realidad aquí, en este mundo, esos elevados módulos. Pero, en general, la Iglesia de Cristo y, después de la separación de Este y Oeste, las Iglesias han actuado de acuerdo con la estimación cristiana de la naturaleza humana, que no es la de que los hombres son naturalmente buenos y/o razonables, sino la de que son naturalmente pecadores, aunque con la gracia de Dios pueden conducirse aquí, en este mundo, mejor de lo que se conducirían por naturaleza. De modo bastante extraño, esta estimación cristiana de la naturaleza humana no fue expresada nada mal por Alexander Pope, quien ayudó mucho

a que la Ilustración racionalista se encaminara hacia la creencia herética de que los hombres son por naturaleza buenos.

En un estado medio así situado,
De ciencia triste y de grandeza tosca,
Sabiendo demasiado para escéptico,
Sin fuerzas para ser altivo estoico,
Se queda entre los dos, siempre dudando:
Dudando de si es Dios o simple Bestia,
Dudando entre su Espíritu y su Cuerpo.
Con el yerro y la muerte como sinos,
Por su razón sumido en la ignorancia,
Ya piense poco o piense demasiado,
De un pensar y un sentir que lo confunden,
Engaño y desengaño de sí mismo [45].

Una estimación así debería ser aceptable, de hecho, hasta para los anticristianos y las variedades de ilustrados que sostienen que el hombre es simplemente un animal que se ha puesto en cabeza después de un largo proceso de evolución orgánica. Este animal no es, sin duda —o, en todo caso, no lo es todavía— un animal social en el sentido en que son animales sociales las abejas y las hormigas. Si estamos tan cerca de los mamíferos superiores como creen los materialistas que lo estamos, entonces el cristianismo, visto simplemente en una perspectiva naturalista-histórica, es una realización magnífica y una fe muy adecuada para el Homo sapiens, mucho mejor que una fe oriental como el budismo, que no tolerará ni aceptará el animal en modo alguno a la postre, o que las modernas fes seculares occidentales como el marxismo, el nacionalismo democrático anticristiano o el cosmopolitismo, que sostienen que ese animal está ya domado, domesticado, convertido en una abeja mamífera librepensadora, una paradoja, en pocas palabras, mucho más increíble que la cristiana.

[45] Alexander Pope, *An Epistle on Man*, Epístola II, 3-14.

VII LOS TIEMPOS MEDIEVALES

Los tiempos medievales comenzaron, después del hundimiento del Imperio Romano en Occidente, con varios siglos de violencia y de primitiva vida política y económica, siglos que han sido conocidos como la Edad del Oscurantismo. Siguen pareciendo sombríos por las constancias, aunque advertimos con menos sorpresa que nuestros predecesores victorianos que esta Edad del Oscurantismo era para sus contemporáneos el reflejo del hecho evidente de que Dios, el ortodoxo Dios de la Trinidad, estaba en Su cielo y que todo andaba bien en Su tierra conforme a Sus previsiones. Gregorio de Tours, cuyas obras son aquí tan un *locus classicus* como Tácito lo es para los primeros tiempos del Imperio Romano, está convencido de que Dios se siente satisfecho con el rey franco Clodoveo; cuando formula esta observación, Gregorio acaba de hacer una reseña de la serie de asesinatos y felonías con que Clodoveo realizó la obra del Señor [1].

Una vez más, los hechos son sustancialmente claros y no necesitamos detenernos mucho tiempo en ellos. El amplio relato de Gregorio de la lucha por el poder en la Galia merovingia —ya, en realidad, Francia—, en los siglos V y VI, no es sin duda una muestra impropia, pero casi todas las crónicas del tiempo, como ésa en que el monje inglés Gildas reseña el horrible proceder de los paganos anglosajones o las vidas de santos misioneros como Bonifacio, que reflejan las condiciones en que trabajaban estos hombres devotos, están llenas de hechos —asesinatos, envenenamientos, parricidios, adulterios, incestos, glotonería, embriaguez— tan malos por lo menos como cualesquiera otros de la historia de Occidente [2]. Verdad es que estamos una vez más ante el

[1] Gregorio de Tours, *La historia de los francos*, II, 29 (40).

[2] El lector debe ir directamente a Gregorio; la rivalidad de esas dos notables mujeres que son Fredegunda y Brunilda, según es reseñada en los libros VII y VIII, no le dejará la menor duda sobre la perversidad de ambas. El moralmente escandalizado Lecky, *History of European Morals*, Vol. II, pp. 235 y sigs., lo señala con detalle.

conocido e ineludible hecho de que las maldades son interesantes, dramáticas y dignas de recordación; por otra parte, se añade a este período un factor que induce a la tendenciosidad. Todas nuestras constancias son de hecho crónicas monásticas o sacerdotales, escritas por firmes, excitados y nada críticos creyentes en un orden del universo que no es en absoluto nuestro mundo de la ciencia y la sociología. No pidamos semántica alguna a Gregorio y sus colegas; tampoco esperemos de ellos que se preocupen por una distinción entre lo normal y lo anormal en la conducta humana.

Pero no hay necesidad de poner en tela de juicio los hechos precedentemente establecidos. La conducta de las clases rectoras de Occidente en estos siglos es lo bastante mala para que sea inútil una explicación. Esta explicación difícilmente puede estar para nosotros en el bello racionalismo de las generaciones recientes. Lecky arroja luz sobre el siglo XIX, pero no sobre el VI cuando escribe:

> Sería fácil citar otros ejemplos, aunque tal vez no tan impresionantes, del grado en que los juicios morales de esta infeliz edad estaban deformados por la superstición. Las cuestiones de ortodoxia o las de ayuno parecían a la mente popular inconmensurablemente más importantes que eso que ahora llamaríamos principios fundamentales del bien y del mal [8].

Lecky probablemente creía de veras que las cuestiones de ortodoxia no eran cuestiones fundamentales de bien y mal. La vieja y peligrosa figura retórica nos es más útil: estos siglos eran siglos de juventud, inmadurez, tosquedad, barbarie. Por muy engañosa que pueda ser esta figura —los protagonistas, a pesar de lo repentino y frecuente de la muerte violenta, a pesar de la falta lamentable de medidas higiénicas, no eran mucho más jóvenes que los de otras sociedades—, parece ineludible. Estos hombres y mujeres hechos y derechos se comportan con la despreocupada violencia de los niños, con una carencia infantil del sentido de las proporciones del adulto o meramente el sentido de las probables consecuencias, una crueldad y un afán de ser amado propios de la infancia. Y, como niños, son románticos, siempre necesitados de bendición o condena. Como niños, conocen la compunción, no la conciencia.

Los victorianos, que no tenían ningún reparo en usar figuras retóricas, sabían que estos bárbaros germánicos del Occidente de la Edad del Oscurantismo eran niños, que pertenecían a una sociedad "joven". Pero, como la mayoría de los escritores victorianos eran víctimas de las ideas de Wordsworth acerca de la inocencia y la virtud infantiles y como niños al estilo de Clodoveo y Fredegunda se portaban realmente muy mal, se vieron ante una contradicción. Charles Kingsley, quien, de

[8] *History of European Morals*, Vol. II, pp. 242-243.

modo inverosímil, fue nombrado por el rey profesor de historia en Cambridge, luchó con este problema en sus conferencias inaugurales sobre las invasiones de los bárbaros. Entendía, como no podía menos que hacerlo, que los germanos eran rubios y buenos y los romanos morenos y malos. Desde luego, los romanos corrompieron a los germanos, quienes no pudieron resistir las tentaciones del "jardín deleitoso" (¡el Imperio!). Kingsley llama de hecho a los alemanes niños, "unos niños frecuentemente muy malos", pero, desde luego, en el fondo virtuosos y buenos cristianos fornidos [4].

Queda para nosotros el enigma de las actitudes morales de Gregorio, un enigma que no resolveremos, pues, si un hombre no llega a conocer a otro entre sus contemporáneos, la mejor de las imaginaciones históricas no puede llevarlo hasta un hombre como el de Tours, tan remoto de nosotros. Pero es manifiesto que Gregorio, perteneciente a una vieja y culta familia aristocrática grecorromana, no era un bárbaro. No creo que estuviera haciendo conscientemente lo que llamamos propaganda. Cuando escribió que Clodoveo estaba haciendo la obra del Señor, no estaba incurriendo en "doblez" orwelliana ni siquiera del todo en la Bella Mentira con que Platón trataba de conciliar a los hombres inferiores de bronce con el gobierno de los filósofos-reyes de oro de ley [5]. Quería decir, si puedo ser anacrónico, que Clodoveo, el pagano convertido, no a la diabólica herejía del arrianismo, sino a la propia ortodoxia de Dios, estaba haciendo la obra de Dios en el mundo suyo y de Dios, no en el mundo de Gladstone y de la Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Animales. Gregorio no esperaba ni podía esperar que los francos se comportaran de modo distinto a como lo hacían; no condonaba la perversidad de la alta política, como nosotros no condonamos el mal tiempo. Aceptaba el mal como nosotros aceptamos el mal tiempo, sin que nos agrade o lo aprobemos. Era todavía un cristiano primitivo, para quien este sombrío mundo era únicamente la entrada a otro, mucho mejor o mucho peor; y el camino necesario a un mundo mejor, el camino que *se debía* seguir, era el de la ortodoxia cristiana. Gregorio no dijo que el asesinato, la traición y el adulterio eran cosas buenas; en la medida en que ejercía como sacerdote la cura de almas, juzgó con toda certidumbre que esa conducta era pecaminosa. Lo que dijo fue que la victoria de la Iglesia católica romana aquí, en este mundo, es un gran bien [6].

El hombre medieval tenía necesariamente que juzgar y clasificar

[4] Véase mi *English Political Thought in the Nineteenth Century*, Londres, Benn, 1933, p. 128.

[5] *The Republic of Plato*, versión inglesa de la *República* de Platón de A. D. Lindsay, Londres, Dent, 1948, pp. 99-103.

[6] Comprendo que este argumento ha de parecer casuístico a la mayoría de los norteamericanos de buena voluntad del siglo XX, pero parece casuístico básicamente porque nosotros, como herederos de la Ilustración, esperamos una conducta mucho mejor de todo el mundo... y especialmente de nuestros gobernantes.

como *normal* una clase de violencia melodramática que nosotros, a pesar de nuestra prensa sensacionalista, de nuestros propios profetas de la perdición y de la bomba H, consideramos decididamente como *anormal*, como una delincuencia *moral* evitable y curable. Huizinga lo ha dicho muy bien, no solamente para esos tempranos años, sino para toda la Edad Media, esa época en extremo fáustica:

Tan violenta y abigarrada era la vida que llevaba el mezclado olor de sangre y de rosas. Los hombres de esa época siempre oscilaban entre el miedo al infierno y la más ingenua alegría, entre la crueldad y la ternura, entre el duro ascetismo y una insana afición a los deleites de este mundo, entre el odio y la bondad, yéndose siempre a los extremos [7].

Aun en el caso de que se juzgue inadecuada la explicación de una juventud figurada en una sociedad, los hechos están ahí. No es el menos notable de los extremos de esta sociedad la amplia brecha que existe entre lo ideal y lo real, entre lo que se profesa y lo que se hace; es la brecha que todos observan en el mentiroso y criminal Clodoveo de Gregorio, en ese favorito del Dios de Moisés e Isaías, el Dios que nos ha enviado a su Hijo único para redimirnos a todos.

Los hombres de la Edad del Oscurantismo y, hasta cierto punto, de toda la Edad Media y del Renacimiento se vieron por otra parte frente a una vida de inseguridad por doquiera: un orden económico todavía a merced de la sequía, la inundación, el transporte insuficiente, la organización financiera insuficiente; un orden político que no podía *administrar* con eficacia ningún territorio de cierta extensión —con la consecuencia económica de que también los mercados tenían que ser pequeños e "ineficientes"—; un orden moral que, frente a la violencia y la inseguridad, no esperaba, ni podía hacerlo, que los hombres fueran sobrios, firmes, prudentes, ponderados, que tuvieran, en suma, lo que he denominado, en relación con los mejores tiempos de los romanos, las "virtudes cívicas". A medida que el mundo occidental entró en la modernidad, el orden político y algunas de las virtudes cívicas se fueron desarrollando, pero el miedo obsesionante a este mundo y al próximo nunca abandonó a los hombres medievales y dio a sus vidas un tono de desesperación —no en su mayor parte una serena desesperación a lo Thoreau— que historiadores posteriores, instalados en su propia seguridad, han hallado romántico, heroico, fascinante en una experiencia por procuración.

Queda, pues, a través de toda la Edad Media, alguna huella de este exceso de extremismo, pero la ingenuidad de los primeros años se pierde. Es un grave error considerar a la Edad Media como una perpetua infancia. La mayor parte de lo que los siglos medievales pos-

[7] J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, p. 18.

teriores iban a modelar en los complejos y sutiles ideales morales del santo y del caballero tiene sus orígenes inmediatos en esta ruda y violenta sociedad de la época oscura. Por lo menos, estos siglos son la matriz de donde surgieron los grandes héroes y las grandes realizaciones de la alta Edad Media. Son para la alta Edad Media lo que los días de Moisés fueron para los judíos y los días de Aquiles para los griegos. Pero ni siquiera la más conocida e importante de todas estas fuentes, el poema épico de la *Chanson de Roland*, reflejó en su forma transmitida estos primeros tiempos. Para nosotros, sin duda, lo que poetas posteriores hicieron de Carlomagno es más importante que el retrato que de él hicieron sus contemporáneos, como su biógrafo Einhard. Lo que los siglos XII y XIII erigieron en la cultura académica de la Edad Media es más importante que ese más bien patético "Renacimiento carolingio", en el que los clérigos efectuaron la primera concentración importante de saber desde el hundimiento del siglo V. Podemos, pues, ir directamente a los ideales ya desarrollados del caballero y del santo.

II

Tropezamos de un principio con una dificultad a la que sólo cabe reconocerla. Los tiempos medievales consideraron al santo y al caballero como facetas complementarias de un solo ideal, el cristiano: los dos eran necesitados servidores de Dios y de Su orden en la tierra. Como el espíritu está en la fe formal cristiana antes que la más noble de las carnes, el santo, si ha de haber una jerarquía, viene antes que el caballero. El primer estado en las asambleas medievales no era el de la nobleza, sino el del clero. Ahora bien, si somos tan sólo moderadamente sinceros, tendremos que reconocer que no es éste el orden jerárquico actual. No solamente ponemos al guerrero, al político, al magistrado, al magnate de la industria y al mago de la ciencia muy por delante del hombre de Dios, sino que sospechamos que la Edad Media no puso *realmente* lo espiritual como lo primero, no situó *realmente* al sacerdote delante del caballero. Sin embargo, esta sospecha nuestra es injusta y nos despista. No entraremos muy en el interior de los hombres de la Edad Media a menos que reconozcamos que "creían en" su representación ideal del universo de un modo que difícilmente nosotros podemos creer en la nuestra, como no seamos mejores cristianos o más ingenuos materialistas de lo que la mayoría de nosotros somos. El hombre medieval sabía que el espíritu prima sobre la materia; no esperaba, desde luego, que lo espiritual, como norma, fuera coronado por el éxito material en este mundo; esto hubiera sido en verdad una alteración de valores a sus ojos. Pero no era un hipócrita; sabía que en el otro mundo Dios pondría las cosas en su lugar.

Al caballero, pues, se asigna, en teoría, la tarea de mantener la estructura social terrenal en la que debemos habitar ordenadamente. Es soldado, terrateniente y gobernador, con su puesto muy definido en una jerarquía que culmina en los reyes y el emperador, los sucesores occidentales de los Césares. Y de hecho el caballero es el hombre que hace las cosas en lo alto, el hombre que es miembro, hasta muy avanzada la Edad Media, de una clase gobernante relativamente homogénea. El sacerdote, que al principio era el único que podía leer, fue necesitado en los asuntos laicos desde el comienzo, pues sólo él podía redactar documentos; por otro lado, los orígenes del abogado, del administrador civil, del mercader empresario y hasta del médico profesional eficiente se remontan en el tiempo mucho más de lo que nos imaginamos. Sin embargo, hay mucha verdad en que la nobleza feudal constituyó las figuras representativas de la *vita activa* laica hasta ese semillero de nuestros tiempos, el siglo XIV [8].

Ahora bien, el caballero fue ante todo un guerrero. Era adiestrado en las artes atléticas, sumamente exigentes en los días anteriores a la pólvora, que se precisaban para combatir a caballo. Era, sin embargo, un adiestramiento, en un aspecto importante, excesivamente individualista, hasta anárquico. El caballero medieval no era en modo alguno totalmente indisciplinado; los rigores físicos a que tenía que someterse y las capacidades técnicas que tenía que adquirir suponían dura práctica y mucha abnegación. Además, la forma final de cultura cristiana a la que pertenecía, precursora ella misma de la educación tan llena de deberes de la nobleza rural occidental de los primeros tiempos modernos, distaba de ser anarquismo irresponsable. Pero el caballero en armas nunca fue preparado para combatir en orden de batalla cerrado y disciplinado; era el polo opuesto del hoplita espartano, sometido a una instrucción perfectamente sincronizada de escudo junto a escudo con sus compañeros en la línea de batalla. El caballero nunca se mezcló realmente con el soldado; siempre se mantuvo apartado.

Se mantuvo apartado hasta tal punto que es uno de los mejores ejemplares de ese tema eterno en la historia moral occidental, la competencia agonística. El caballero parece tan dispuesto por lo menos como el héroe homérico a alcanzar la excelencia. Su suprema virtud es el honor; y, aunque, en su acepción más alta, el concepto del honor es todavía mucho más, siempre incluye un elemento que actualmente rebajamos con la expresión "salvar la cara". El honor consiste en ser honrado, en serlo por alcanzar la cumbre y ser reconocida esta posición.

[8] No puedo detenerme en los aspectos socio-económicos de la cultura medieval en un libro de esta clase. El lector que desee refrescar sus ideas en esta materia puede comenzar con algunos de los libros recomendados en las pp. 30-31 de *Modern Civilization*, de Brinton, Christopher y Wolff, Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, 1957. Para el principiante, es muy recomendable *La edad de la fe*, de Will Durant; también *Origins of the Medieval World*, de W. C. Bark, Stanford University Press, 1958.

Resulta curioso ahora que haya llegado a creerse que el individuo en la Edad Media no sobresalía como individuo, que se trataba de una época de esfuerzo colectivo y de sumersión del ego (en el antiguo empleo de la palabra, no en el freudiano) en algún noble empeño común.

La Edad Media no contaba con la vulgar palabra "publicidad", pero contaba exactamente con lo que esta palabra significa. He aquí a Jean Froissart citando a un señor feudal que establece las condiciones de uno de esos combates público-privados de caballeros, el "combat des Trentes", que desdichadamente no solucionó el asunto de la guerra ni aun entonces: "Y probémonos ahí mismo y hagamos tanto que la gente hable de ello en los tiempos por venir en salones y palacios, en los lugares públicos y por doquiera en el mundo entero" [9]. Pero apenas hace falta insistir en esto. La sed de gloria fue indudablemente una sed medieval. Es bastante conocida en formas tantas, como en la carrera de un Ricardo Corazón de León. Pero no nos dejemos engañar por nuestra moderna superstición de que el afortunado está por encima de las ilusiones. El muy criticado y práctico rival de Ricardo, Felipe Augusto de Francia, fue también un tipo caballeresco; su *gloire* estuvo tan distante por lo menos de la de Cristo como la de Ricardo.

Pero el caballero era un cristiano. ¿No era que la dura competencia de la vieja sociedad del varón guerrero se había suavizado algo en relación con los antiguos módulos homéricos? Es indudable que había experimentado esta modificación. En primer lugar, el código insistía en la bondad hacia las mujeres y los niños, el respeto por el clero y cierta protección por lo menos para las masas, hecha excepción de las exigencias de la guerra. Si, en segundo término, el código era, especialmente respecto al trato dado a los socialmente inferiores, violado con frecuencia, si el caballero airado podía cometer atrocidades con los débiles, para no hablar del enemigo vencido, también se veía sometido a penosos y muy reales accesos de remordimiento cuando se serenaba y comprendía lo que había hecho. Quiero insistir siempre en que creía en su religión y sabía distinguir el bien del mal, como sabía, de un modo que los primeros guerreros francos ignoraron, que su Dios castigaba el pecado. Este conocimiento no le impedía pecar, pero aseguraba, con la ayuda del clero, frecuentes y a veces espectaculares arrepentimientos. El caballero que, en un acceso de furia, había hecho castrar a su vencido enemigo a veces tomaba la cruz en penitencia, o instituía una fundación religiosa, o inclusive hacía algo por la familia del hombre aniquilado [10].

[9] "Et là endroit nous esprouvons, et faisons tout que on en parle du tamps à venir, en sales, en palais, en plaches et en aultres lieus par le monde". *Oeuvres de Froissart*, ed. Kervyn de Lettenhove, Bruselas, 1867-1877, Vol. V, p. 292. Adviértase que estos caballeros buscan la admiración, no solamente de sus pares, sino también del "público".

[10] No conozco obra en que esta fase del alma caballeresca, este contraste más que blanco y negro entre la impresionante crueldad y el arrepentimiento hondamente

Además, no había código únicamente para las infracciones. Hubo caballeros de impecables proezas físicas que merecen, ello no obstante, el calificativo moderno de "caballeroso"; eran amables, no duros, no perpetuamente desafiadores. El caballero del "Cuento del caballero" de Chaucer se ha convertido en un ejemplo clásico, pero es bastante real. El mejor de los ejemplos es tal vez el real Jean de Joinville, cuyas memorias son uno de los más valiosos documentos medievales. Joinville era muy leal a su rey, el Luis de Francia que se convirtió en San Luis. Siguió al rey en su inútil y anticuada cruzada y nos relata con sencillez y sin crítica alguna el desarrollo de aquellas chapuceras guerras. No parece darse cuenta de que eran chapuceras ni de que la nobleza feudal francesa era una cáfila de guerreros indisciplinados, orgullosos e ineficientes. Pero el ideal caballeresco tiene —y esto es muy importante— harto poco sitio para el intelecto crítico. La dosis normal de queja neurótica, que acompaña a la vida real caballeresca como a todas las formas de vida real, tenía que estar, según se adivina, severamente reprimida en algunos de estos caballeros y se manifiesta principalmente en sus accesos de remordimientos, su preocupación por el honor y, como lo veremos en breve, su extraordinaria preocupación posterior por el amor cortesano. Estamos hoy tan habituados a asociar el talento con la queja que un Joinville, que nunca se queja de la estructura de su sociedad, ni del proceder de su rey, ni del estado del universo, no nos parece muy brillante. Es manifiesto que no carecía de inteligencia; administraba bien sus propios asuntos, escribía con sencillez y claridad y conocía sus propias limitaciones.

No ha de presumirse que el ideal caballeresco medieval, para no hablar de la práctica caballeresca, tenía un carácter estático. A lo largo de seis o siete siglos a partir de los tiempos carolingios, se observa un claro proceso de desarrollo y de declinación o corrupción. Ese noble documento de los primeros años, la *Chanson de Roland*, un poema épico para recitación sobre una de las expediciones de Carlomagno contra los mahometanos de España, no es un documento contemporáneo. Representa un largo linaje de trovadores y bardos profesionales que trabajaban con materiales proporcionados por la tradición y no carece sin duda de cierto "primitivismo" deliberado. Los paladines parecen tan nobles, tan sencillos, tan inocentes, tan atléticos, tan benditamente caballerescos, que difícilmente pueden haber sido reales. Viven claramente en la violencia, pero es una violencia bella y pulcra, sin la menor indicación de esas cosas que luego quedaron asociadas al nombre del Marqués de Sade. Hacen la obra de Dios contra el infiel, pero sin preocupaciones y, desde luego, sin la menor traza de odio teológico.

sentido, esté mejor expuesta que en *Argile* (arcilla), la admirable novela histórica en francés de Zoé Oldenbourg. La versión inglesa de esta obra se titula *The World Is Not Enough*, Nueva York, Pantheon, 1955.

Tienen su honor realmente en mucho, en mucho más que el éxito, especialmente el éxito militar. Son de hecho leones, sin nada del zorro en ellos.

A medida que en Europa occidental, del siglo XI en adelante, todos los índices materiales suben, la sociedad del feudo señorial que se basta a sí mismo se transforma en la moderna sociedad capitalista y, en suma, el estado moderno adquiere forma, abogados, banqueros, contadores y toda clase de profesionales van haciéndose cargo del gobierno real de las cosas; harto pronto, en verdad, en vista de la noción del liberal moderno de que el soldado es particularmente estúpido y poco emprendedor, los profesionales se encargan hasta de los asuntos de la guerra. El caballero individual pudo a veces, y lo hizo, adaptarse a estos cambios, especialmente en Gran Bretaña y los Países Bajos. Sin embargo, la clase de caballeros quedó sin mucho que hacer y con un bello conjunto de ideales poco práctico sobre cómo hacerlo. Me veo aquí obligado a penetrar profundamente en el terreno del historiador social y económico, pero el resultado de un proceso que fue ya perceptible en fecha tan temprana como el siglo XIII, "el más grande de los siglos", es la creación de una clase privilegiada moldeada y adiestrada para una ocupación y un estado que ya habían dejado en realidad de existir: los de señor feudal. Pero la clase continuó disfrutando de sus privilegios y utilizó sus abundantes ocios para llevar el ideal caballeresco a dos extravagancias relacionadas entre sí: el combate del torneo y el amor cortesano.

El combate individual entre campeones se remonta a los mismos albores de la caballería en la Edad Oscura. Un concepto sociológico tal vez demasiado optimista o intelectualista dice que, en sus orígenes, todas las instituciones tienen por objeto satisfacer una necesidad y que al principo la satisfacen bastante bien. En todo caso, puede alegarse que, cuando estos combates eran luchas entre campeones de determinados bandos en un conflicto real, eran socialmente útiles. Intelectualmente, una vez aceptadas las premisas en que se basan, el juicio por combate y hasta el llamado juicio de Dios son métodos pulcros y definidos de decidir las disputas entre nosotros, pobres seres humanos falibles. Si Dios interviene directa, inmediata y constantemente en los sucesos cotidianos del mundo, es evidente que *decide* cuál de dos caballeros de condiciones parecidas triunfa y que decide justamente [11].

Inclusive en sus comienzos, estos combates caballerescos eran en parte deporte agonístico del mismo modo que una guerra privada o un método de decisión judicial y un adiestramiento necesario para el más vasto campo de batalla. A medida que se desarrollaron los tribu-

[11] El mismo Dios, desde luego, no podía aprobar un combate manifiestamente *desigual*, como, por ejemplo, entre un combatiente sin ninguna experiencia y un campeón probado y maduro, es decir, como si fuera un combate entre un peso pesado y un peso mosca.

nales en el sentido moderno y que la vulgar infantería de la guerra de los Cien Años inició el largo proceso de hacer otra vez de la guerra un conflicto grave y mortal para los muchos, estas justas se redujeron a poco más que una ostentosa guerra de mentirijillas, a un organizado deporte aristocrático. Con el correr del tiempo, las reglas y convenciones de los torneos se hicieron más complejas, las armaduras más completas, más de rinoceronte, y el deporte se hizo algo menos peligroso para la vida y los miembros, aunque, en última instancia, tenía que desplegarse mucho valor para lanzarse al encuentro de la embestida del adversario. Estos torneos, como puede suponerse, revelan una prolongada supervivencia en el orden cultural y llegan hasta bien avanzado el Renacimiento. Por curiosa ironía, la familia Cromwell debió a Sir Richard Cromwell, que fue hecho caballero en mérito a sus victorias en los torneos por Enrique VIII, tanto por lo menos como al tío de Richard, Thomas, el capaz, realista, poco escrupuloso y "moderno" liquidador de la riqueza monástica [12].

Como se sabe, el caballero luchaba en estos torneos por el amor de su dama. Llegamos así a una fase mucho más importante de la Alta Edad Media que el deporte de las justas. El amor cortesano tenía una complicada y, si no se está preparado para ella, fantásticamente irreal literatura, pero es mucho más que una fase de la historia literaria. El amor cortesano es una ética, una religión, una obsesión. Es para el historiador de moral occidental uno de esos acontecimientos excepcionales, una de esas aberraciones, *en este aspecto* análoga a la pederastia griega, en la que los hechos físicos de lo sexual, ya bastante complicados por sí mismos, se hinchan hasta hacerse algo enorme, algo que abarca la vida entera. En contraste con la pederastia griega, sin embargo, el amor cortesano sigue con nosotros, transformado, popularizado, en poder de ese pulpo que llamamos publicidad, tan alterado que los nobles señores y damas que lo practicaron apenas lo reconocerían. Pero Isolda todavía muere de muerte de amor... y no únicamente en el escenario de ópera.

Hacen falta aquí unas breves observaciones preliminares. Tal vez en ningún otro aspecto se manifiesta con tanta frecuencia como en las cuestiones sexuales la resistencia moderna a elaborar decididamente una fórmula neta de separación entre lo normal y lo anormal. Sin embargo, la fórmula periodística-psicológica de que "todos somos anormales y, por consiguiente, normales" es sin duda una gran insensatez. La ética y la conducta en el campo de las relaciones sexuales son sumamente variadas, como ha quedado muy comprobado por el estudio de las culturas no occidentales. Aun en el Occidente, no hay, por decirlo así, una norma compacta y, desde luego, no existe eso que los victorianos consideraban como norma. Pero ha habido a lo largo de

[12] Maurice Ashley, *The Greatness of Oliver Cromwell*, Nueva York, MacMillan, 1958, p. 27.

los siglos una especie de vasta zona de normalidad, una zona en la que, ante todo, los asuntos sexuales no ocupan todos los momentos entre el despertarse y dormirse, ni siquiera en el pequeño grupo de privilegiados que no está obligado a trabajar para vivir; una zona en la que los asuntos sexuales *no* están inextricablemente mezclados con los asuntos filosóficos, religiosos y cosmológicos. En pocas palabras, el amor cortesano medieval *es* una aberración. El que sus variantes modernas, como el amor romántico literario, el amor de Hollywood o cualquier otro amor de producción en masa, sean aberraciones constituye un problema distinto y más difícil.

Los orígenes literarios del amor cortesano se hallan en el Mediterráneo y específicamente en los trovadores que cantaron en provenzal a partir del siglo XII[18]. Hay sin duda orígenes más profundos en la cultura griega y romana, pues estos admirables paganos no hallaron claramente en lo sexual un asunto del todo fácil. Afrodita y Eros son una pareja incómoda y su supresión por parte del cristianismo fue muy incompleta. Sin embargo, el culto del amor y de la mujer —la Mujer— tuvo que tener profundas raíces en la situación total de la clase caballeresca: su herencia de masculinidad excesiva, su herencia contraria de ideas cristianas de amor y bondad (recuérdese que las ideas que tienen consecuencias no son siempre evidentemente lógicas), sus exasperaciones y frustraciones y, sobre todo, su creciente apartamiento del verdadero trabajo y las verdaderas recompensas de este mundo. Estos caballeros necesitaban la ayuda y el consuelo que la *ewig weibliche*, la Mujer, siempre puede proporcionar. Por fortuna, los hombres siempre pueden inventarla en la hora de la necesidad.

La Iglesia juzgó útil y probablemente, tan grande era el furor de la moda, necesario adaptar la Mujer a sus necesidades. De aquí procede el culto a la Virgen, que, a pesar de toda la charla sobre una sincrética Isis y Madre Tierra, es un fenómeno mucho más medieval que del cristianismo primitivo. Y como la Virgen del cristianismo convencional corriente, la Mujer fue dócil, disciplinada, dentro de la holgada red del sentido común, en forma que se convirtió casi en el puro consuelo del que el infeliz Henry Adams escribe con tanto calor —para un Adams— en *Mont-Saint-Michel and Chartres*. Nuestra Señora, hecha convenientemente ortodoxa, fue un símbolo tan despro-

[18] Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, p. 75. Este libro es indispensable para quien estudie el tema. El lector norteamericano no debe rechazarlo por el ingenio de que da muestras el autor; se trata de un trabajo muy serio y erudito, admirablemente comprimido. Rougemont establece ingeniosamente una relación entre los cátaros de la sofocada herejía albigense y los trovadores, pero esto no es esencial para el resto del libro. Es una de esas interesantes asociaciones de ideas propias del estudioso y no deja en modo alguno de ser plausible, pero yo sospecho que hay en el desarrollo del mito de Tristán, el amor del amor, algo más que una venganza maniquea contra el monismo cristiano. Otro tanto le pasa, seamos justos, a Rougemont.

visto de las complicaciones metaeróticas que hoy conocemos tan bien como de la más bronca sexualidad de la carne impelente. Sigue siendo, a pesar de los reproches de protestantes y librepensadores, un triunfo de la sabiduría sacerdotal, bien comprendido por el pueblo.

No fue así con la Mujer de los trovadores. A través de ciclos enteros de leyendas transmutadas, de los que el ciclo de Arturo y, dentro de él, el tema de Tristán pueden ser considerados en justicia como centrales, se abrió paso en forma devastadora, como *femme fatale, la belle dame sans merci*, como Isolda la de las Blancas Manos, como Laura o como Beatriz, a la postre como pura ansia, puro pasmo, pura muerte.

In dem wogenden Schwall,
in dem tönenden Schall,
in des Welt-Athems
wehendem All...
ertrinken...
versinken...
unbewusst...
höchste Lust [14].

Fue un camino sinuoso y desviado sobre todo —y esto es de mucha importancia—, un camino que apenas llegaba —nunca por mucho tiempo— al dormitorio. Estamos analizando, desde luego, cuestiones muy sutiles. Es tosco decir que el amor cortesano es un deliberado jugar con fuego, pero la bella y corriente expresión resulta útil. Se llega a sospechar que el fuego rara vez fue una gran conflagración

[14] Estas son las últimas palabras de Isolda. Son completamente intraducibles —gracias a Dios— a un lenguaje tan pedestre como mi inglés. El "Libreto auténtico" de la ópera de Wagner, según fue publicado por Crown Publishers, Nueva York, 1938, hace el siguiente poco glorioso intento (p. 347):

In the breezes around,
in the harmony sound,
in the world's driving
whirlwind be drown'd...
and sinking,
be drinking...
in a kiss,
highest bliss!

("En las brisas en torno, en el rumor melodioso, en el raudo torbellino del mundo ser sumergido... y hundirse, bebiendo... de un beso el deleite.")
Nuestra insistencia norteamericana en que se canten las óperas en su lengua original no es mero esnobismo social ni siquiera concesión realista a la necesidad de contratar a cantantes alemanes. La última de las palabras de Isolda, "Lust", no es ciertamente "bliss", "deleite" o "felicidad"; a mi juicio, en nuestro propio norteamericano poco digno, "superlonging" o "ansia extrema" se acercaría más al término alemán.

destructora. La química del sexo humano tiene claros límites poco heroicos, si se la compara con la capacidad del alma humana para querer algo más.

No es que el amor cortesano fuera corrientemente, ni siquiera con frecuencia, de esa clase mal llamada a veces "platónica". Por una firme convención entre los literatos, no podía haber amor entre un hombre y su esposa. Por una convención todavía más evidente —sin ella, no había poema—, las cosas no podían andar sobre ruedas. Era preciso afrontar y superar obstáculo tras obstáculo, tanto mejor cuanto estos obstáculos fueran más improbables, más innecesarios; era preciso, para parafrasear la conocida y falseada cita de Tertuliano, apoyarse en el principo *amo, quia absurdum.* Pueden ser distinguidas dos líneas de desarrollo de la tradición, ambas presentes en el *Roman de la Rose,* un poema del siglo XIII que es producto de la fusión de obras de dos poetas completamente separados y distintos, Guillaume de Lorris, de la primera mitad del siglo, y Jean de Meung, de la segunda mitad. La parte de Lorris es toda ella alegoría, una especie de investidura simbólica y casi —aunque no del todo— platónica de una dama cuya virtud es a la vez un obstáculo y una recompensa. La parte con que Jean de Meung contribuye está más a tono con lo que el norteamericano piensa de la tradición gala: el lenguaje es el lenguaje del placer sensual y el desenlace no tiene nada de incierto o alegórico.

Como señala Denis de Rougemont, ambas actitudes subsisten en los tiempos modernos, la primera o metaerótica llega, por vía de Dante y Petrarca, a la *Nouvelle Héloïse* de Rousseau y hasta a la moderna novela francesa de amor, que hasta hace muy poco era principalmente cerebral, si no precisamente espiritual, y en modo alguno "indelicada" o naturalista en sus detalles; la segunda o realista, por vía de "los niveles inferiores de la literatura francesa, a la *gauloiserie* y las escuelas de descomedidas chanzas galas, al racionalismo polemístico y, en un grado curiosamente exacerbado, a la misoginia, el naturalismo y la reducción del hombre al sexo" [15].

Para el moralista, ambas tendencias tienen de común el que representan un giro hacia la instrospección, una espiritualización o una materialización, del antiguo impulso agonístico de competencia y ello precisamente en una sociedad originariamente harto masculina, marcial, extravertida. Sin embargo, el amor cortesano no suavizó ni extinguió de manera alguna la aspereza del agón. La Mujer de esta tradición dista mucho de la Virgen del Cristianismo, por mucho que los poetas de la Edad Media pudieran confundirlas. Es indudable que el amor cortesano proporcionó en los siglos medievales a la nobleza

[15] Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, p. 176. Como todos los dualismos así, éste resulta imperfecto frente a las complejidades de la naturaleza humana. ¿Hay una empresa científica en relación con el sexo que no encaje en ambas categorías?

europea refinamiento en las maneras, una especie de civilidad que tuvo sin duda su valor como instrumento moral. Pero, en el sentido con que he tratado de definir en el capítulo anterior un rasgo moral esencial del cristianismo —el disciplinamiento de la competencia humana en cooperación y, en el orden espiritual, la *extinción* del orgullo y la exaltación de la humildad—, el amor cortesano no ayudó en nada al cristianismo, antes bien se enfrentó a él. El amor cortesano, en su forma menos sublimada, fue un deporte en el que había un vencedor y un vencido; en su forma más sublimada, fue una serie de estímulos mutuos para un ansia perpetua de más, de más de algo... de más, desde luego, padecer.

E perchè 'l mio martir non giunga a riva
Mille volte il dì moro e mille nasco [16].

Tristán e Isolda fueron, al fin de cuentas, adúlteros. El recurso del filtro de amor y el error fatal de Brangäne fueron simplemente eso, un recurso literario y no reflejo de un destino o necesidad trágicos. O, si los poetas estaban recurriendo a un concepto pagano de necesidad, estaban con ello recalcando su herejía. En términos cristianos, los amantes fueron pecadores que nunca se arrepintieron sinceramente, que reincidieron y que terminaron dando satisfacción a un deseo de morir nada cristiano, aunque tal vez harto freudiano.

Seríamos injustos con el ideal caballeresco medieval poniéndole punto final con estas perversiones de los torneos y de la tradición del amor cortesano. En su forma mejor y más sencilla, merece un alto puesto entre los ideales viables de este mundo imperfecto. Ha padecido con las alabanzas de los románticos literarios de la escuela de "cuando-la-caballería-estaba-en-flor"; como otras fases de la cultura medieval, ha sido utilizado como bastón para apalear a lo presente. Muchos de los conceptos básicos resumidos en la palabra "caballerosidad" chocan con el profundo igualitarismo de nuestros días. Pero fue un notable poder civilizador. Estudiemos, aunque sea brevemente, primero a Gregorio de Tours y luego a Joinville, de siete siglos después. Algo ha ocurrido y se siente la tentación de llamarlo progreso moral.

III

El santo es el héroe cristiano. Su vida también es un agón, porque la Iglesia acepta como real e importante este mundo de cambio y lucha. La lucha del santo no es con sus semejantes, sino con el mal; su victoria no es un primer puesto atlético, artístico o intelectual, sino

[16] Petrarca, Soneto CLXIV. Literalmente: "Y como mi morir nunca termina, mil veces muero al día y otras tantas nazco".

el vencimiento del mal en él mismo y en otros. Su gloria no es una gloria personal. Sus victorias son de Dios, porque el santo es siempre lo que el sentido prístino de "mártir" supone, un testigo, una prueba viva, de la gracia de Dios, de cómo Dios gobierna el universo, lo cual no ha de ser probado o atestiguado por medios naturalistas ordinarios, como en derecho, política o ciencia natural [17].

Esto en cuanto a lo ideal. Lo real en este caso, más que manchado, más que en evidente contradicción con lo ideal, es más rico en detalles concretos, más variado, más pintoresco. Hay muchos santos de los primeros siglos de los que, en un sentido naturalista-histórico, apenas sabemos nada de fidedigno; sus vidas, según las tenemos, no son más que documentos para la historia social e intelectual, como llenas de milagros, padecimientos y ecos de un pasado primitivo. Pero, entre los santos que son reales para nosotros y avanzando únicamente hasta la alta Edad Media, hallamos muestras que abarcan un ancho campo de personalidad humana, de función y hasta de *Weltanschauung*. A partir del mismo Pablo, pasando por Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno, Bonifacio, Bernardo de Clairvaux (Claraval), Tomás de Aquino, Tomás Becket, Francisco de Asís, Domingo, Buenaventura y Luis de Francia, para referirnos únicamente a nombres conocidos, el campo es realmente muy vasto.

Ningún dualismo polar será aplicable, ni siquiera para estos pocos. El contraste, sugerido por el vocabulario de los mismos tiempos medievales, entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* no se mantendrá en pie, ni aun interpretado menos en función del papel desempeñado que en función del temperamento, la disposición, la filosofía. San Pablo, como resultaría manifiesto aunque sólo tuviéramos sus epístolas a los corintios, era un organizador y administrador de talento. Pero estas palabras difícilmente evocan en un norteamericano al místico, al predicador elocuente, al buscador, y Pablo fue todo esto y, en mayor medida de lo que estas chatas palabras sugieren, un alma inquieta. Esta lista está llena de grandes hombres de acción, de hombres que guiaron a la Iglesia en este mundo con tanta habilidad que iba a poder en la alta Edad Media enfrentarse por un tiempo, políticamente y en este mundo, con todas las organizaciones políticas de Occidente. Gregorio hubiera merecido de la historia simplemente como gobernante laico el título de "Magno". Buenaventura debe figurar en cualquier historia del misticismo cristiano, pero este franciscano representó un importante papel en la organización de su orden y

[17] "Santo" es para las Iglesias sacramentales cristianas, la católica, la ortodoxa griega, la anglicana y otras, una palabra con un significado exacto. Se refiere a lo que podría llamarse una condición; en este sentido, ni los protestantes evangélicos se asustan ya de ella tanto como antes. "Santo" tiene también el más vago sentido vulgar que equivale a poner énfasis en los términos "bueno o "puro", pero tengo la impresión de que este empleo no es de hecho muy corriente. Según se incluyen las palabras en la conversación ordinaria, "santo" es palabra muy precisa.

pertenece también a la historia eclesiástica en sentido estricto. Bernardo de Clairvaux veía con malos ojos a los reformadores intelectuales como Abelardo y los combatió; él mismo fue un reformador emocional que ha dejado una gran huella en la historia del monaquismo.

Hay indudablemente un claro límite hacia el polo de la capacidad y el éxito de carácter administrativo práctico. El santo cristiano es un ideal y, en grado extraordinario en la realidad, no es nunca un mero manipulador mundanal de hombres y cosas. Nuestro vocabulario de frases hechas —siempre útil para los historiadores, nos permite hablar de magnates de la industria, hasta de Napoleones de la industria, pero nunca de santos de la industria. El anticristiano o meramente el antimedievalista alegarán que, desde luego, la respetabilidad y el prestigio de la Iglesia nos impiden que cualquiera de estas pintorescas y fecundas comparaciones entren en nuestro lenguaje común. Esto es sin duda cierto y difícilmente un descrédito para la Iglesia, pero no agota el significado de los hechos. El santo cristiano, por muy bien que haya realizado el trabajo en este mundo, ha demostrado por su vida que para él este mundo no es bastante.

Pero ¿lo es el otro? Parece claro que el santo comparte con frecuencia mucho de la repugnancia, el repudio emocional y el odio del cristianismo primitivo por este mundo de la gula, la embriaguez, la lujuria, el altercado, el daño y el conformismo. Sí, podemos continuar con estas insípidas fórmulas hasta llegar a las realidades de la locura y del deseo freudiano de la muerte. Hay todo esto en el cristianismo, porque hay todo esto en nosotros, los occidentales. La Iglesia cristiana y, después de Lutero, a la larga, la mayoría de las *Iglesias* han reconocido, en contraste con las Iglesias laicas sustitutivas, que esta sombría, rebelde e impaciente concupiscencia después de puesto un término a la concupiscencia existe en nosotros, sin que deba ser negada, sino regulada, domada, disciplinada y hasta tal vez transmutada en una especie de conformidad.

La Iglesia, en pocas palabras, ha tenido sus dificultades con la vena mística de la herencia cristiana. Con la clase de misticismo más pietista y tranquila, la Iglesia ha tenido realmente éxito. Hay mucha incertidumbre histórica en cuanto a la vida y la personalidad de Thomas Hammerken, conocido como Tomás de Kempis, y a quién es el autor de la *Imitación de Cristo* en relación con la canonización de la persona, pero, si fuera posible canonizar un libro, aparte de la Biblia, la *Imitación de Cristo* hubiera sido canonizada hace tiempo. En ella, la perspectiva de otro mundo es un consuelo y un firme apoyo para éste, no un acicate para la rebelión, no un estimulante para las pasiones. El extraño no puede sentirse seguro con esos dos místicos españoles de la Reforma católica, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Sus pasiones parecen peligrosamente clínicas y muy impropiamente sublimadas desde el punto de vista del cristianismo tranquilo y que sabe

conformarse. La Iglesia ha aceptado como santas a algunas damas germanas anteriores, como Isabel de Hungría, cuya exaltación mística parece desde lejos muy compatible con las sobriedades. Sin embargo, siempre ha tenido sus dudas sobre Meister Eckhart, quien, ya en el siglo XIV, parece demasiado alemán para ser genuino:

> Dios es todas las cosas; todas las cosas son Dios. El Padre me engendra, su hijo, sin cesar. Digo más: se engendra en mí él mismo y en él mismo a mí. Los ojos con que yo veo a Dios son los mismos ojos con que Dios me ve... Mis ojos y los ojos de Dios son unos mismos ojos [18].

El panteísmo difícilmente puede ser absuelto por la teología ortodoxa, porque destruye todo el drama central de la epifanía de Cristo, para no hablar de lo que he llamado el puritanismo moral mínimo del cristianismo. Un panteísmo agresivo y místico como el de Meister Eckhart es una peligrosa invitación a la rebelión. Los alemanes tienen indudablemente justificación para considerar a estos místicos alemanes y holandeses de fines de la Edad Media como precursores de su Reforma, si no de Kant y Hegel.

San Francisco de Asís pone el problema del santo y la conformidad en su más preciso centro. La vida de Francisco, después de su conversión en medio de una juventud de placeres mundanos, hace oír de nuevo esa nota de cristianismo primitivo que a la mayoría de nosotros, influidos como estamos por la ciencia natural, el racionalismo, el liberalismo, las comodidades y los sentimentalismos del mundo moderno, nos parece tan extraña. Como se dice con frecuencia, Francisco trató realmente de imitar a Cristo, de revivir la vida de Cristo en la tierra, pero, no lo olvidemos, del Cristo que dijo: "Algunos de los que están aquí no conocerán en modo alguno el sabor de la muerte hasta que el Hijo del Hombre venga a su reino." Hay en Francisco más de un toque del milenario. Para él, la imitación de Cristo no era la amable, sobria y cortés conformidad con el ritual, los decoros y las convenciones de una Iglesia que había aceptado este mundo desde hacía tiempo como algo que no debía ser muy cambiado. No fue tal vez por completo la imitación del Cristo airado que derribó las mesas de los cambistas en el templo; no fue exactamente la imitación del Cristo que dedicó a la multitud de Jerusalén aquel sermón —vaina adecuada para el Sermón de la Montaña— en el que resuena la muy cristiana maldición: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!" [19] Francisco está más cerca del Cristo de las bodas de Caná, de la mujer sorprendida en adulterio, del consejo al joven con grandes posesiones

[18] Cita sacada de *A History of German Literature as Determined by Social Forces*, de Kuno Francke, Nueva York, Holt, 1903, p. 110.
[19] Mateo 21: 12; 23: 13 ss.

de que las vendiera todas y entregara el dinero a los pobres [20]. Pero el amor que Francisco predicaba y practicaba no era el moderno deseo humanitario de que todos nos sintamos bien y, por consiguiente, seamos buenos en este mundo. Hay en Francisco, aunque el moderno sentimentalista no acierte a verlo, la veta de hierro que cruza todo el cristianismo, por lo menos hasta los tiempos modernos, una veta que tiene sus fuentes en el Stoa tanto como en el Sinaí. La pobreza franciscana no era una forma de goce, ni siquiera, aunque el escéptico con sabor a psicología continúe dudando, una forma de goce perversa y masoquista. Francisco era de hecho un hombre muy medieval, un hombre muy duro para que un moderno le comprenda.

La pobreza fue para los primeros franciscanos, no meramente la abstención de las comodidades, el prestigio y cuanto acompaña a lo que llamamos riqueza, sino también la abstención respecto a posesiones que Francisco aborrecía tanto por lo menos como la riqueza, o sea, el saber, la capacidad teológica y cuanto es pertenencia del intelecto. Se llega a sospechar que el mismo Francisco, si hubiese vivido, se hubiera indignado más por la reputación de sabia de su orden que por la gran riqueza que ésta llegó a tener, ambas cosas adquiridas en una breve generación después de la muerte del santo. La riqueza era, al fin y al cabo, una riqueza corporativa y, como individuos, los miembros de las órdenes mendicantes no incurrieron con frecuencia en el desenfreno mundanal de algunos de los monjes anteriores; en cambio, la reputación de un Robert Grosseteste o de su discípulo Roger Bacon, ambos grandes eruditos, ambos precursores de la ciencia natural moderna, fue una reputación individual.

Tal vez, en relación con la santidad medieval, la polaridad entre lo intelectual y lo anti-intelectual sea más profunda y útil que la polaridad entre la acción y la contemplación. Los dos términos intelectual y anti-intelectual están gastados por el abuso que modernamente se ha hecho de ellos y son además sumamente imprecisos. Pero sirven tan bien como otros cualesquiera para señalar a Tomás de Aquino o Buenaventura, por un lado, de Bernardo o Francisco, por otro. Hay una tendencia en el cristianismo, clara en buena parte de lo que nuestras fuentes nos dicen del mismo Cristo, que desconfía del intelecto raciocinante, analítico, organizador, conformista y también inquietante, pero perversa y diabólicamente inquietante. El cristiano de esta tendencia desconfía del intelecto como seductor básico, la serpiente de Eva, el acicate de una carne que de otro modo podría vivir en paz. Esta tendencia es clara en el cristianismo medieval y más clara que en nadie en el más grande de sus santos, Francisco de Asís.

La más notable, y para algunos indudablemente la más penosa, de las contradicciones de la santidad estriba en el hecho de que el santo

[20] Juan 2:1; 8:3; Mateo 19:21.

vivo es casi siempre un perturbador, una persona que perturba al cómodo y comedido —en nuestro sentido de las palabras, en modo alguno malo o perverso— conformista; y el santo muerto, una vez debidamente canonizado, queda incluido en ese mismo orden de imperfección contra el que su vida ha estado protestando. Se puede mitigar la contradicción, si nuestro temperamento nos permite hacerlo, insistiendo en que la propia vida real del santo es tal que hasta el más indigno de sus seguidores no puede menos que quedar influido por esa santidad, esa levadura. Pero no creo que se pueda discutir el hecho de que el santo vivo no es meramente un buen hombre convencional, ni un reformador humanitario, ni un protestante "liberal", ni siquiera un buen cristiano practicante, sino un hombre que no acepta en modo alguno este mundo por el precio que la mayoría de nosotros estamos dispuestos a pagar por nuestra participación en él.

IV

La nota de desconfianza hacia las conclusiones alcanzadas por la mente establecida y conformista también se manifiesta claramente en el campo menos heroico de la ética medieval ordinaria. Es de esperar encontrarnos en esta edad extremista con ejemplos de retorno a las sencilleces primitivas, de aversión por el saber, aversión por quienes están en el poder, aversión por la riqueza y el privilegio; así sucede, en efecto. Las rebeliones y herejías del siglo x en adelante, desde la Pataria, pasando por los valdenses y albigenses, hasta los campesinos rebeldes de fines de la Edad Media y, dentro de la misma Iglesia, las olas de reforma desde Cluny hasta el advenimiento de las órdenes mendicantes, son vivos conflictos que están reflejados en la teoría política y social de la época. El campo de estos escritos es muy amplio y algunos de ellos suenan a una nueva versión del gran repudio religioso de este mundo farisaico que ya hemos oído antes.

Pero cabe arriesgar una generalización para la alta Edad Media: el tono ético normal no es establecido por el rebelde, sino por el conformista; no es una ética que apela al corazón contra la cabeza, sino precisamente lo opuesto, una ética muy racionalista; no es olímpicamente tormentosa, sino moderada y modestamente mundana; es, sustancialmente, la ética expuesta para los cultos por Tomás de Aquino y enseñada a los muchos desde innumerables púlpitos y confesionarios y hasta en las esculturas y vidrieras de las iglesias. E inclusive en cierto grado, por la palabra escrita, ya que la alta Edad Media no fue en modo alguno totalmente iletrada fuera del clero.

Podemos referirnos aquí, aunque de modo muy general, a esta ética cristiana medieval típica. Pero señalemos ante todo que es una ética que gira en torno de una cosmología y una teología cristianas

todavía no influidas por la ciencia natural, con mucho todavía de su teísmo literal. Dios era algo tan real para el hombre medieval que, si la palabra pudiera quedar limpia de sus muchas connotaciones desfavorables, diríamos que era un Dios *antropomórfico*. He aquí, por ejemplo, lo que dice el mismo Aquino:

> Si comparamos el asesinato y la blasfemia en relación con los objetos de estos pecados, es claro que la blasfemia, que es un pecado cometido directamente contra Dios, es más grave que el asesinato, que es un pecado contra nuestro prójimo. En cambio, si los comparamos en relación con el daño que se les ha causado, el asesinato es el pecado más grave, pues el asesinato daña al prójimo más que la blasfemia a Dios. Sin embargo, como la gravedad del pecado depende de la intención del pecador más que el efecto de la acción, según se ha mostrado antes (I.-II., Q. LXXIII., A. 8), se deduce que, como el blasfemo trata de mancillar el honor de Dios, en términos absolutos, peca más gravemente que el asesino. Ello no obstante, el asesinato tiene precedencia, en cuanto al castigo, entre los pecados cometidos contra nuestro prójimo.

Esto parece extraño, pues nuestro propio racionalismo pondría a Dios muy por encima de cualquier sentido humano del honor [21].

Pero que estos ejemplos no nos hagan volver la espalda. Si pasamos a Aquino en relación con la propiedad privada, ya no nos parecerá extraño. Entiende que la propiedad privada no es originalmente una institución de derecho natural, sino que ha sido añadida al derecho natural por la razón humana trabajando con los materiales que le ha procurado una larga experiencia de la sociedad del hombre. Está justificada por su utilidad; una persona cuidará de sus cosas mejor que de las cosas que no son suyas; esto es un hecho. Esa propiedad, desde luego, está sometida a los derechos cristianos de la caridad; la propiedad privada debe ser en parte una propiedad compartida [22]. Y siempre así, Aquino se muestra dulcemente razonable, deseoso siempre de transar allí donde cree que la naturaleza y la naturaleza humana piden un compromiso, nunca, de modo bastante extraño en un hombre medieval, propugnando una actitud excesiva de rebelión... o una desafiante aceptación conservadora de un pasado idealizado.

Hay ciertas grandes presunciones en esta ortodoxia ética medieval. Hay, como en todas las ortodoxias, una clara línea de separación entre el bien y el mal y una autoridad que traza la línea. En cuestiones de fe, esa autoridad es la Iglesia. Sabemos, por ejemplo, que

[21] Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologica*, II, 2, 13, 3. Cito esto en gran parte en aras de la expresión esencialmente medieval "honor de Dios", pero todo el pasaje es un buen ejemplo de Aquino en su actitud más liberal. En este mundo, es preciso ser más duro con el asesinato que con la blasfemia.

[22] *Summa Theologica*, II, ii, 66.

la doctrina de la Trinidad es cierta, que debemos creer en ella, porque la fe no puede ser discutida. Pero, en la inmensa mayoría de los problemas que esta vida nos presenta, debemos juzgar conforme a nuestra razón, que está guiada por el derecho natural. Los hombres, sin embargo, difieren manifiestamente en su empleo de la razón para hallar la decisión acertada en casos concretos. ¿No es éste también un problema de autoridad? ¿Quién interpreta bien el derecho natural?

Los estudiosos modernos de la Edad Media han contestado a esto —cuestión básica para nosotros— de manera diversa. El anticlerical hostil, desde la Ilustración en adelante, se ha inclinado a creer que toda la estructura de la devoción filosófica medieval por el derecho natural no era más que un recurso para engañar a las masas, para consagrar lo que entienden que fue el principio ético *real* de la Edad Media, el de que lo justo es lo que la Iglesia dice. No necesitamos tomar partido tan decididamente para admitir que, de acuerdo con el espíritu conservador de la ética de aquel tiempo, había de hecho una gran confianza en la práctica establecida, en lo que se había hecho desde tiempo inmemorial, en lo que la mayoría de los hombres hubieran juzgado "natural". Todo esto es muy diferente de la arbitrariedad y la sinrazón que la Ilustración, y el Renacimiento antes que ella, solían atribuir a la Edad Media.

Lo que la Edad Media llamaba "justo precio", por ejemplo, no era un precio arbitrario en el sentido de que era dictado por la voluntad de cualquier individuo ni siquiera por la de cualquier grupo reducido. El justo precio era en teoría el precio que permitía al trabajador vivir en su forma habitual mientras estuviera trabajando en los bienes así justipreciados y obtener su habitual beneficio. En la práctica, era indudablemente el que prevalecía en el comercio dentro de ese determinado mercado, un precio siempre amenazado por las tendencias inflacionistas endémicas de la creciente economía medieval, un precio siempre defendido como el precio "natural". El precio de Adam Smith, establecido en teoría por el simple juego de la oferta y la demanda en un momento dado, hubiera parecido al hombre medieval un precio arbitrario e injusto, un precio que podía ser demasiado bajo para garantizar al trabajador los frutos de su trabajo.

El hombre medieval nunca pensó que este orden de la naturaleza fuera arbitrario, por lo menos no en nuestro sentido, que supone una arbitrariedad *injusta y evitable.* Sabía que Dios podía cambiarlo todo, pero no esperaba que lo hiciera. En conjunto, el hombre medieval no era hombre del milenio y no creía que Dios intervendría para alterar en ningún sentido el orden de la naturaleza. (Dios, desde luego, intervenía constantemente de modos normales específicos, guiaba, por así decirlo, a la naturaleza, y ésta es la razón de que la oración, la oración razonable debidamente acompañada por las obras, sea efectiva.) El mundo distaba de ser perfecto, pero tampoco era indigno de

Dios y del hombre. Llevaba así mucho tiempo y habíamos aprendido a ir tirando en él.

De hecho, la edad medieval fue la Edad de la Fe en un sentido algo diferente del teológico que atribuimos a la conocida fórmula. Fue la última vez en que la mayoría de los occidentales creyeron en un sentido completamente literal en lo que llamamos el *statu quo*; o, dicho negativamente y de un modo tal vez más claro para nosotros, estos hombres no creían posible proyectar, inventar, investigar, alterar de ningún modo importante la suma total de los "arreglos" existentes, la cultura, las instituciones, la manera en que se hacían las cosas. Gradualmente, el cambio local, sí. Pero aun en este caso, la mente medieval, como en el conocido proceso del desarrollo del derecho escrito, se inclinaba a juzgarlo todo como un hallazgo, como un redescubrimiento, no como una invención, de una ley que ya existía, en algún sitio, allí donde estaba el plan general y, a la postre, desde luego, en la mente de Dios. Todo esto queda perfectamente ilustrado por la metáfora casi universalmente aceptada de la sociedad como un organismo en el que cada individuo o, mejor, cada grupo tenía designados su lugar y su función. Los gobernantes, laicos y clericales, son el alma, la cabeza; los soldados son el corazón; los trabajadores son el vientre; y así sucesivamente. Es una de las más antiguas metáforas políticas de Occidente. Que el vientre es tan necesario como la cabeza resulta claro como el cristal, pero también es claro que el vientre no tiene las mismas galas que la cabeza, la misma posición que la cabeza. La lección es la obediencia, la aceptación de la suerte de cada cual, la aceptación de las jerarquías sociales.

Sin embargo, la historia de la Edad Media no es en modo alguno una historia de obediencia y conformidad generales ni tampoco, desde luego, de modos sin cambio. Sabemos muy bien que, a partir del siglo XI, la economía medieval fue una economía dinámica, que todos los índices materiales iniciaron una marcha ascendente, que ni siquiera la Peste Negra los detuvo; y, desde luego, sabemos que, en materia de desórdenes civiles, las revueltas de los oprimidos y descontentos fueron frecuentes. Verdad es que existe muy escaso acuerdo general entre nuestros especialistas del Medievo sobre la historia socioeconómica de los altos tiempos medievales, especialmente de los siglos XIV y XV [23]. Pero, hecho el balance, resulta manifiesto que hubo cambios grandes e inquietantes, algunos de ellos que se tradujeron a la postre en progreso económico y casi todos muy perturbadores para quienes se ajustaban a los modos tradicionales, para el hombre medieval ordinario, cualquiera que fuere su clase social. Estamos una vez más ante la conocida paradoja, ante la brecha, mayor en la Edad Media de lo que es usual inclusive en Occidente, entre lo ideal y lo

[23] Véase a este respecto *Cambridge Economic History*, Vol. II, ed. Postan and Habbakuk, Cambridge, Inglaterra, 1952.

real, la profesión y la práctica. Pero la paradoja misma necesita en este punto un poco de explicación.

En primer lugar, y esto es particularmente cierto en las primeras rebeliones, existe el ingrediente revolucionario del cristianismo. Ya he tratado de aclarar que el cristianismo primitivo no fue originariamente un "evangelio social" de puchero lleno y holgura para todos. Pero el Nuevo Testamento incluye elocuentes pasajes contra los ricos, los poderosos, los triunfadores. Es bastante fácil convertir buena parte del cristianismo del mero repudio de este mundo a su alteración, a una alteración con algo del sentido que la expresión "revolución social" tiene actualmente para nosotros. Además, inclusive cuando, gracias al triunfo de la organización eclesiástica, la consolidación del dogma y la asimilación al mundo de la guerra y la política, el cristianismo se convierte en un puntal del orden establecido, subsiste en su tradición cultural un mínimo irreductible de idealismo ético, la impresión de que la crueldad, el orgullo y la injusticia no pertenecen necesariamente al orden de la naturaleza. No había razón para que Zeus o Júpiter sintieran pena por los esclavos, pero existían toda clase de razones para que Jesucristo no apoyara a un malvado señor feudal o a un obispo corrompido. Como Nietzsche lo advertía, hay en el cristianismo casi tanta dinamita moral como en el socialismo.

En segundo término, sin que sea una superficial inclinación de cabeza ante la interpretación marxista de la historia, se puede señalar que el mismo éxito de la síntesis medieval en permitir a los hombres vivir y trabajar juntos en paz y buen orden *comparativos* contribuyó a echar por tierra el espíritu conservador de la ética medieval. Es el vientre lleno o, por lo menos, parcialmente lleno el que se rebela contra el papel innoble, aunque esencial, que la cabeza y el corazón se han combinado para atribuirle. O para decir las cosas menos metafóricamente, la idea más o menos generalmente aceptada de que una sociedad dada es de hecho una sociedad justa, una sociedad en la que la cooperación y la integración son normales y supuestas y el conflicto anormal o realmente inexistente, no puede durar en una sociedad dinámica compleja como la que Europa occidental había comenzado a ser en la alta Edad Media. El hecho del cambio no puede ser ocultado eternamente, ni siquiera con ficciones legales, y el cambio significa conflicto en este mundo real, si no en el mundo de la teoría ética o económica. Cuando el señor feudal y su dama eran realmente las cabezas de una especie de Gran Familia en un reducido territorio que casi se bastaba a sí mismo, las teorías patriarcales, las metáforas del pastor y el rebaño y otras muchas nociones gratas resultaban muy a tono; cuando el señor feudal y su dama se ausentaron de sus tierras, su mayordomo se convirtió de hecho en un empresario respecto a la producción de lana y los siervos pasaron a ser campesinos libres con buenos ingresos que esperaban aumentar, cuando, en pocas palabras,

la Gran Familia se desintegró, ya no fue posible prolongar indefinidamente la tesis de que el padre seguía siendo un patriarca. La síntesis ética medieval, aunque era atrayente y todavía lo es para el deseoso de que el león conviva con el cordero, no podía perdurar.

V

Para estudiar la conducta real de los hombres y las mujeres medievales, es útil tomar su propio cuadro de la sociedad, con un primero, un segundo y un tercer estados. Es inevitable que sepamos más de los jefes de cada grupo y más de los miembros ordinarios del clero y de la nobleza que del pueblo común. Desde luego, no sabemos lo suficiente en función de estadísticas y datos parecidos para confiar plenamente en nuestras generalizaciones. Pero podemos aventurarnos y formular algunas.

La historia de clero es extraordinariamente varia y desigual, demasiado complicada para resumirla en un breve capítulo como éste. Espero que el lector me perdone si hago la insípida y liberal observación de que esta historia no me parece en modo alguno tan mala como la pintan la mayoría de los historiadores librepensadores y protestantes ni tan buena como creen que fue algunos admiradores católicos de todo lo medieval. Tomemos al azar algunos casos concretos. Como malos ejemplos individuales, Gregorio de Tours nos procura muchos; tal vez el abad Pagulf nos sirva al respecto. Pagulf, después de intentar en vano desembarazarse —de asesinarlo, en realidad— del marido de una mujer que codiciaba, se introdujo una noche en la casa, en ausencia del marido, y consiguió lo que quería. El ofendido marido se vengó ferozmente, quemando la casa con el abad y la mujer en ella, pero el derecho no triunfaba siempre tan claramente en aquellos duros días [24]. Como ejemplo de grupo, puede servirnos casi cualquiera de las visitaciones de capítulo reunidas y traducidas por Coulton. He aquí la referente a la catedral de Ruán en 1248.

Visitamos el Capítulo de Ruán y vimos que hablaban en el coro con infracción de la regla. El clero andaba por al iglesia y hablaba en la iglesia con mujeres, durante la celebración del oficio divino. No se observa la regla referente a la entrada (de laicos) en el coro. Los salmos son leídos con demasiada rapidez, sin las debidas pausas. No se observa la norma referente a salir en el Oficio de Difuntos. Al pedir licencia para salir, no se dan las razones para ello. Además, el clero abandona el coro sin motivo, antes que termine el oficio ya empezado; y, para ser breve, son

[24] Gregorio de Tours, *History of the Franks*, VIII, 19.

muchas otras las reglas escritas en el tablero de la sacristía que no se observan. Los ingresos del capítulo son mal administrados (*male tractantur*).

Con respecto a los clérigos mismos, averiguamos que el maestro Michael de Bercy tiene mala fama de incontinencia; *item*, Sir Benedict, de incontinencia; *item*, el maestro William de Calemonville, de incontinencia, robo y homicidio; *item*, el maestro John de St. Ló, de incontinencia. *Item*, el maestro Alan, de frecuentar las tabernas, emborracharse y jugar a los dados. *Item*, Peter de Auleige, de traficar. El maestro John Bordez tiene mala fama de traficar; y se dice que da su dinero a traficantes para participar en sus ganancias. (19 de marzo de 1248) [25].

Es fácil, sin embargo, compensar estos casos de vicio con casos de virtud. En los mismos días de Gregorio, muchos misioneros que iban al norte y al este paganos daban muestras de piadoso celo cristiano. Los relatos de vidas de santos son con frecuencia, a nuestros ojos, ingenuos e históricamente poco de fiar, pero hay en ellos un residuo de santidad que es innegable. Hasta los librepensadores, a pesar de que se sienten horrorizados ante los primeros monjes ermitaños del Oriente, tienen buenas cosas que decir del monaquismo occidental en los primeros años de la regla benedictina. Estos monjes llevaban vidas arduas de verdadero trabajo en el campo, en la biblioteca o el campo misionero. Tampoco puede negar el observador hostil la realidad de las sucesivas olas de renovación que restauraron la disciplina y el ardor del monaquismo occidental a lo largo de estos siglos. Siempre que la vida monástica parecía haber cedido a la carne, siempre que los monjes se mostraban bien comidos, perezosos, lujuriosos y mundanos, surgía con toda seguridad una reforma, una renovación, una nueva orden o una antigua orden reformada. Y así fue hasta la misma Reforma.

Hasta Coulton, un historiador profesional admirablemente preparado que, como fuere, no llegó a enamorarse de su tema y consiguió reunir toda una serie de constancias desfavorables, nos muestra ocasionalmente, ello no obstante, alguna favorable e inclusive, a veces, un caso con su toque de humorismo. He aquí el del predicador franciscano Bertoldo de Ratisbona, del siglo XIII:

Cuando estuve en Bruselas, la gran ciudad de Brabante, vino a mí una doncella de baja cuna pero bien parecida, quien me rogó con muchas lágrimas que me apiadara de ella. Cuando le rogué, pues, que me dijera qué le afligía, me explicó entre sollozos: "¡Ay, qué desdichada soy! Hay cierto sacerdote que me hubiera violado de buena gana y que comenzó a besarme contra mi voluntad, ante lo cual yo le di un revés que le hizo

[25] Coulton, *Life in the Middle Ages*, Vol. I, pp. 95-96.

sangrar por las narices; y ahora el clero me dice que, por haber hecho esto, tengo que ir a Roma". Entonces, yo, conteniendo a duras penas la risa, pero hablando con toda seriedad, la asusté, como si la desdichada hubiese cometido un atroz pecado; y, por fin, una vez que ella me juró que haría cuanto yo le ordenara, le dije: "Te ordeno, en virtud de tu solemne juramento, que, si ese sacerdote u otro cualquiera trata de violentarte con besos o abrazos, le golpees duramente con tu puño cerrado y hasta le saques, de ser posible, un ojo; y en esto no debes respetar a ninguna clase de hombres, porque tienes tanto derecho a golpear en defensa de tu castidad como a luchar por tu vida". Con estas palabras, hice que todos los presentes y la misma doncella se rieran de buena gana y se mostraran muy gozosos [26].

Podemos arriesgarnos a un resumen general. Hay, especialmente para el alto clero, los obispos y los abades, un ancho y profundo hoyo en la Edad Oscura, los años de los prelados soldados, que luchaban, hacha en mano, junto a sus primos laicos; los años en que los jerarcas eclesiásticos estaban casi totalmente asimilados a las clases rectoras políticas, los años que fueron indudablemente para el alto clero de máxima licencia sexual. En cuanto al bajo clero, son los años en que, por pura ignorancia y por el ejemplo de sus superiores, también él se mantuvo en el hoyo. El concubinato clerical fue casi transformado, por lo menos para el bajo clero, en matrimonio legítimo. Luego, en los siglos X y XI, se produjo uno de los más notables movimientos de reforma, de renovación moral, de la historia de Occidente, un movimiento comparable en profundidad y fuerza, aunque en muchos aspectos fuera distinto, a las reformas que siguieron a la Ilustración del siglo XVIII. Esta reforma medieval, que tuvo su centro en la fundación benedictina reformada de Cluny, parece claramente haber sido una reforma iniciada y llevada a cabo como una reforma, no una revolución, por una minoría consciente y principalmente clerical que para el siglo XI se había hecho ya dueña del papado. Pero era también un movimiento de reforma que tuvo que conquistar, si no a los millones de siervos y campesinos, a los muchos miles por lo menos de las clases rectoras. Nuestras fuentes son sin duda inadecuadas para un estudio de lo que, sin embargo, podemos llamar la "opinión pública" en el siglo XI. Pero podemos estar seguros de que el movimiento cluniacense fue el primero de una larga serie de modernos esfuerzos occidentales para lograr, por medio de la propaganda, los grupos de presión y el proselitismo —la intriga, si se quiere— la clase de cambio social que podemos denominar "voluntario" sin ponernos colorados.

Fue una reforma que tuvo éxito. No logró nada que se pareciera a lo que sus más fervorosos proponentes —por ejemplo, el monje

[26] Coulton, *op. cit.*, Vol. I, p. 125, citando a Bertoldo de Ratisbona, Lib. II, Cap. XXX, p. 290.

Hildebrando, el papa Gregorio VII— tal vez habían deseado. Algunos cluniacenses querían una sociedad europea gobernada por la Iglesia de Roma, una verdadera teocracia; y, si bien ha habido breve y localmente teocracias harto completas en Occidente —Ginebra, Boston, Paraguay—, todo el sentido de la vida occidental era contrario a un gobierno así. Acicateados por el éxito parcial de la reforma, papas medievales posteriores pretendieron obtener la supremacía sobre la tierra, pero para el 1300 habían ya fracasado claramente en el empeño. Cabe que algunos de los reformadores esperaran transformar a los hombres y mujeres, precisamente aquí, en este mundo, en lo que la ética cristiana quiere que sean, pero no podemos estar seguros de esto como lo estamos respecto a muchos reformadores laicos posteriores.

Fue mucho, en todo caso, lo que lograron los reformadores cluniacenses. Establecieron el celibato clerical como ley de la Iglesia, una ley violada sin duda una y otra vez, pero siempre desde entonces, no solamente con pecado, sino también con escándalo. Ayudaron al proceso de desenredar al clero del pleno juego del complejo sistema feudal, aunque no consiguieron en modo alguno hacer una separación completa entre los clérigos, por un lado, y los elementos feudales, por otro. Ayudaron a iniciar, con la Tregua de Dios y la Paz de Dios, cierto control social de las guerras privadas entre los miembros del segundo estado y, de este modo, en un sentido muy real, contribuyeron a la fundación del estado moderno. Contra el pecado de simonía obtuvieron tanto éxito como contra el pecado de la incontinencia clerical; la simonía ya no fue nunca más abierta, ni corriente, salvo en los peores días de los papas y del Renacimiento y entonces sólo en gran parte en Italia y en lo alto de la jerarquía. En pocas palabras, el movimiento cluniacense elevó, aunque sólo fuera en lo que hoy llamaríamos "un pequeño porcentaje", los patrones de la conducta, no solamente de la clerical, sino también de la laica. No superó la naturaleza humana, pero hizo que fueran vistos con malos ojos ciertos extremos de mala conducta.

Hubo, sin embargo, una recaída. Para comienzos del siglo XVI, el clero de la mayor parte de Europa estaba de nuevo en un hoyo. El prelado del hacha de batalla había desaparecido para siempre y otro tanto había sucedido, en su forma prístima, con la nobleza feudal. Las tentaciones que asediaban al alto clero a fines de la Edad Media eran tal vez más sencillas que las del siglo IX; eran principalmente tentaciones de la carne en una sociedad que, en relación con módulos anteriores, disponía de un considerable margen de riqueza para el consumo suntuario entre los pocos ricos; en una sociedad de un elegante refinamiento, ciertamente, como la obra maestra de Huizinga, *Waning of the Middle Ages*, nos lo ha hecho ver con claridad; en una sociedad con una afectada preocupación por toda clase de cosas

que no hace falta ser un Sorokin o un Toynbee para reconocerlas como señales de decadencia cultural. He aquí un buen ejemplo:

En el siglo XV, la gente solía tener estatuillas de la Virgen, en las que el cuerpo se abría y mostraba en su interior a la Trinidad. El inventario del tesoro de los duques de Borgoña menciona una hecha de oro con incrustaciones de piedras preciosas. Gerson vio una de estas estatuillas en el monasterio carmelita de París; se lo reprocha a los monjes, no, sin embargo, porque la tosca representación del milagro le escandalizara por lo irreverente, sino a causa de la herejía de representar a la Trinidad como fruto de María [27].

Aquí se halla seguramente, en este mundo nuestro casi hegeliano en el que un exceso parece engendrar su opuesto, una de las razones del puritanismo de la Reforma.

Tal vez haya dicho ya bastante del segundo estado al tratar del ideal moral del caballero del medievo. Difícilmente habré exagerado ahí la medida en que, durante sus primeros tiempos, esta clase fue una clase militar profesional, la más indisciplinada de la historia occidental y por lo menos tan no intelectual o anti-intelectual como los espartanos. Aquí tenemos a Bertram de Born, un caballero medio, quejándose de la Tregua de Dios patrocinada por el clero, con la que se trataba de suspender la guerra feudal privada entre la noche del viernes y la mañana del lunes, así como en los días de fiesta:

La paz no me agrada; sólo la guerra me place. Nada me importan los lunes o martes. Semanas, meses, años... todo esto es indiferente para mí. En toda época, quiero destruir (*perdre*) a quienquiera me haga daño [28].

Estas tempranas y cruentas guerras privadas fueron transformadas en las juntas y el duelo, que eran un poco menos sanguinarios; sin embargo, es indudable que, en los siglos posteriores, esta clase, privada en parte de sus raíces en el suelo y de sus funciones de gobierno local, se suicidó en guerras como las de las Dos Rosas en Inglaterra. Tanto ella como sus sucesoras —que en gran parte no estuvieron compuestas por sus descendientes—, las aristocracias europeas de los primeros tiempos modernos, nunca perdieron totalmente un sello anti-intelectualista, en parte impreso por la genuina rivalidad por el poder con el clero, la clase intelectual. En fecha tan avanzada como al siglo XVI, vemos a los caballeros ingleses protestando enérgicamente contra la nueva educación de moda en Oxford, Cambridge y los cole-

[27] Huizinga, *Waning of the Middle Ages*, p. 140.
[28] Bertram de Born, citado por Villemain, Cours de Littérature Française. *Tableau de la littérature du Moyen Age*, París, Didier, Libraire-Editeur, 1850, Vol. I, p. 103. La traducción es mía.

gios llamados *public schools*, donde sus hijos estaban estudiando griego y latín, como cualquier clérigo enteco y miope, en lugar de vapulearse los unos a los otros en el campo de adiestramiento [29].

El segundo estado, hay que admitirlo, poseía alguna de las virtudes que el romántico admira en los caballeros de antaño. No eran gente, si se les mide por los hábitos de las clases rectoras, entregada a la corrupción de los ricos, tal vez en parte porque no eran exageradamente ricos en su mayoría. Toda Europa era pobre en los primeros siglos medievales y, cuando Europa se enriqueció, no fueron los caballeros, sino las nuevas clases mercantiles y capitalistas y sus colaboradores en el estado monárquico de nuevo modelo, quienes se llevaron la mayor parte de los despojos. El caballero, como hombre de negocios, estaba inhibido por las normas y los principios de su orden y por una educación que sofocaba cualquier espíritu de empresa con el que hubiera podido nacer. La clase era sexualmente bastante promiscua, pues eran tiempos de promiscuidad sexual, pero se vio relativamente libre de la no desusada afición de la clase militar a la homosexualidad, práctica, además, muy vigorosamente condenada por la ética cristiana. Muchos de sus miembros se desviaron más adelante hacia los yermos del amor cortesano. Hasta su sentido del honor no fue por completo lo que sus admiradores del siglo XIX creyeron que fue. Como a toda clase deportiva, se les enseñó el respeto por las reglas del juego, pero la vida también les enseñó a querer empeñosamente la victoria. Se tiene la impresión que estaban más cerca de la actual ética deportiva norteamericana que, por ejemplo, de las clases altas de la Inglaterra victoriana, que realmente casi ponían —a veces inclusive sin el casi— la virtud por encima del triunfo.

El segundo estado no era respecto a sus inferiores el insufrible tirano en que la propaganda democrática posterior, con su origen principal en los revolucionarios franceses, lo convirtió. Los caballeros no eran, desde luego, humanitarios o igualitarios; estaban llenos del orgullo de su rango y despreciaban a los plebeyos, especialmente a los plebeyos ricos y prósperos. Pero —y esto necesita ser enseñado a los norteamericanos— se veían frenados por el hábito, por el respeto inconsciente a la costumbre, por la falta de iniciativa, si no por otra cosa, para incurrir en lo que el marxista llama "explotación" de las clases inferiores. Para los tiempos de la alta Edad Media, había ya casi desaparecido de Europa occidental la esclavitud; los plebeyos, incluidos muchos de los campesinos que formaban el grueso del tercer estado, tenían la condición jurídica de hombres libres y estaban protegidos por lo que es uno de los más firmes signos de la mentalidad medieval, el respeto de la condición, del orden establecido. Todo esto era menos que generosidad y largueza, aunque estas virtudes no dejaron de

[29] Fritz Caspari, *Humanism and the Social Order in Tudor England*, Chicago, University of Chicago Press, 1954, pp. 136 y sigs.

existir entre los señores, pero era también mucho mas que el perverso barón que engordaba con la sangre de sus siervos y disfrutaba del derecho a la primera noche con las novias de sus tierras [30].

No quiero exagerar mi esfuerzo por restablecer el equilibrio roto por nuestra creencia democrática del siglo XVIII de que una aristocracia de privilegio no es solamente malvada, sino también anormal. Es manifiesto que hubo en la Edad Media señores que oprimieron, como hubo campesinos rebeldes, campesinos disputadores, campesinos aficionados a trasladar mojones a escondidas. Desde luego, el rosado cuadro de la sociedad medieval pintado por los grandes rebeldes literarios contra el industrialismo del siglo XIX, un Carlyle, un William Morris, no es una muestra de realismo. Estoy manteniendo aquí, como frecuentemente en este libro, nada más que la diferencia de un "pequeño porcentaje" de la suma total, una diferencia basada —como una consecuencia o cuando menos como un reflejo— en una amplia cosmovisión, en una suposición inspirada por una interpretación ampliamente aceptada de la naturaleza del hombre y del universo. El segundo estado medieval, aunque incluyó a miembros codiciosos, crueles y sobre todo licenciosos, muestra a lo largo de toda su historia, cuando menos, los decoros de una clase no pregresiva.

El tercer estado de la Edad Media estuvo casi totalmente formado por campesinos, aunque a fines del período hubo una reducida pero bien desarrollada clase media urbana, especialmente en Europa occidental. La mayoría de las amplias generalizaciones que arriesgaremos en relación con la conducta real de las masas son, sin embargo, aplicables con mayor o menor exactitud inclusive a las clases superiores. La gente corriente en la Edad Media distaba de ser puritana. Había rachas de renovación, a veces en lugares inverosímiles, cuando los laicos se sentían arrastrados a abjurar de las costumbres del mundo. El más conocido de estos movimientos es la breve locura florentina bajo Savonarola, a fines del siglo XV, pero en estos últimos siglos hubo muchas excitaciones religiosas no tan excesivas en todo Occidente. Y las masas siempre admiraron lo que consideraron auténtica santidad ultraterrena. Sin embargo, esto no contradice la mundanalidad, la tosquedad y a veces la exuberancia de la gente del común en la Edad Media. Los cuentos populares, como los *fabliaux* franceses, y su reflejo en literatos como Chaucer, los detalles de muchas de las esculturas

[30] Esta cosa no existió, desde luego no como ley, según lo revela la investigación moderna. El *jus primae noctis* es probablemente la invención de algún propagandista político francés del siglo XVIII con talentos dignos de la Madison Avenue. En la vida real occidental, los hombres de una clase privilegiada rara vez son en la violación o seducción de mujeres de clases inferiores a ellos tan emprendedores como nuestra moderna tradición, con su conciencia de guerra de clases, los ha imaginado, aunque sólo sea porque las mujeres de su propia clase se bastan por lo general para consumirles las energías. Confío en que esta observación no sea un mero *obiter dictum* inspirado por el espíritu de nuestro propio tiempo.

de las iglesias medievales y las quejas de los predicadores sobre los males de las danzas y banquetes constituyen en su conjunto una evidencia impresionante. Pero donde mejor puede verse esto es en cualquiera de las cosas pintadas por Breughel. Verdad que estas pinturas son posteriores al período medieval, pero sus campesinos, con sus tan poco espirituales trabajos y placeres, no habían cambiado sin duda desde sus predecesores de la Edad Media.

La bastardía era, desde luego, bastante corriente. No tenemos al respecto estadísticas adecuadas; cabe muy bien que la razón de nacimientos ilegítimos a legítimos no fuera muy diferente en muchas partes de Europa de lo que fue en el siglo XIX. El sacramento cristiano del matrimonio y toda la estructura del derecho de familia hacían inferior la condición del bastardo, pero los hombres juzgaban en cierto modo divertido que la naturaleza hubiera vencido al sacerdote. Para el laico por lo menos, la continencia sexual apenas era una obligación y el remedio para la frigidez o la indiferencia de una esposa resultaba claro y fácil. De nuevo nos vemos sin estadísticas adecuadas, pero, al parecer, no había en esto mucha diferencia entre el Sur de sangre ardorosa y el Norte de sangre fría. La bastardía no era una vergüenza en la Italia de Leonardo de Vinci, pero tampoco era una desdicha necesaria en los Países Bajos de Erasmo. Y el mismo Erasmo era hijo de un sacerdote.

De hecho, en la eterna lucha entre el cristianismo y el hombre como animal natural, el cristianismo entre las masas de la Edad Media tuvo que contentarse con lo que le parecía al idealista ético cristiano —quien, desde el siglo XVIII, ha sido frecuentemente un librepensador ilustrado— una victoria bastante vacía de mero prestigio. El anticlericalismo medieval, que es un auténtico anticlericalismo dentro de la Iglesia, no el anticristianismo que es llamado con frecuencia anticlericalismo en los países católicos modernos, queda de manifiesto apenas se adquiere un poco de conocimiento de la época. El sacerdote era para muchos plebeyos el agente de un poder muy grande, un Dios de cuya existencia nunca dudaban, pero que en cierto modo no era el Dios de amor del sentimiento cristiano. Para evitar los errores del librepensador racionalista tradicional en esta cuestión de la fe medieval —los de un Harry Elmer Barnes, por ejemplo—, recurriré de bastante mala gana al lenguaje de la psicología popular, que está sin duda lleno de sus propios errores: hay una ambivalencia de hondo arraigo en el sentir de las masas medievales hacia todo lo que el sacerdote significa.

Los hechos están ahí. Cito a Coulton una vez más:

En ciertos distritos, he visto a hombres que, al encontrarse con sacerdotes (la primera cosa que les ocurría en la mañana), se persignaban en seguida, diciendo que encontrarse con un sacerdote era de mal agüero. Además, he

oído de fuente muy autorizada que, en cierta localidad de Francia, en la que eran muchas las personas de toda condición que estaban muriendo, los hombres se decían entre ellos: "¡Esta peste mortal no cesará nunca, a menos que, antes que pongamos a un muerto en su sepultura, no arrojemos a nuestro propio párroco en la misma hoya!" Y sucedió que, cuando el sacerdote fue al borde de la sepultura para enterrar al feligrés muerto, la gente, hombres y mujeres juntos, se echó sobre él, ataviado como estaba con su vestimenta sacerdotal, y lo arrojó a la hoya. Estas cosas son invenciones del demonio e ilusiones diabólicas [31].

Es evidente una sencilla explicación parcial. El sacerdote llevaba la herencia de siglos y siglos de magia y creencias religiosas saturadas del miedo a fuerzas totalmente inhumanas. El sacerdote era un mago, pero también un hombre y, como hombre, no podía realmente tener dominio sobre esas fuerzas. Valía más persignarse...

La época estaba tan llena de supersticiones como afirman sus detractores. Repitamos que hay claramente un irreducible mínimo de superstición, tomada en su más amplio sentido, a lo largo de toda la historia de Occidente. Puede alegarse —no probarse— que otra superstición ocupa el lugar de la superstición descartada, que la suma total de las supersticiones es poco más o menos constante en nuestra breve historia occidental. Pero el alcance y la variedad de las supersticiones fueron realmente grandes en la Edad Media. El orden de la naturaleza no era una sucesión de uniformidades científicamente establecidas, sino un pintoresco y solamente en parte previsible melodrama mezclado con comedia. Nada quedó libre de la complicada red de las asociaciones que componían la tradición cristiana, hinchada por cientos de superviviencias paganas locales. Todo un libro podría escribirse sobre las supersticiones relacionadas con el viernes, el sombrío día de los padecimientos de Cristo que fue también, sin embargo, el hermoso día de nuestra redención. Harían falta volúmenes para consignar lo que pasó con las reliquias de los santos y mucho de lo consignado sería muy negro.

Estas supersticiones o, si se prefiere, estas ingenuas creencias populares tienen muchas veces una gran frescura, la emocionante inocencia del niño respecto a su buena conducta, la atracción inmediata del simbolismo sobre la que tanto insisten los enamorados de la Edad Media. Para ser justos. citemos uno de estos casos:

Cierto hermano lego de Hemmenrode se sintió gravemente tentado, por lo cual, mientras oraba de pie, pronunció estas palabras: "Te lo digo de veras, Señor: si no me libras de esta tentación, me quejaré de Ti a Tu Madre": El benigno Señor, maestro de humildades y amante de la

[31] *Life in the Middle Ages*, vol. I, p. 35, nº 15. Hay otros dos casos, menos extremos y más risueños, citados en estas mismas páginas.

sencillez, previno la queja del hermano lego y le libró de la tentación, como si hubiese temido ser acusado ante Su Madre. Otro hermano lego que estaba detrás del que rezaba sonrió al oír esta oración y la repitió para edificación de los demás. *Novicio.* ¿Quién no ha de sentirse edificado ante esa tan grande humildad de Cristo[32]?

Finalmente, es la aceptación de la violencia y la muerte repentina lo que hace a la Edad Media tan diferente de la nuestra. El lector avisado advertirá aquí dos contradicciones o por lo menos dificultades: una representada por Belsen, Hiroshima y otros horrores contemporáneos; la otra, una contradicción aparente con mi anterior insistencia en el aspecto tradicional, estable y conservador de la cultura medieval, que debería significar modos regulares, no violencia e inseguridad. La primera no es para mí dificultad alguna, pues hoy no "aceptamos" la violencia de la guerra total como *natural e inevitable,* ni siquiera, como tal, la violencia interna que los europeos juzgan tan grande en los Estados Unidos. He de volver sobre este tema. Tampoco la segunda es una dificultad genuina. La violencia era para la mentalidad medieval una parte del plan de Dios, una parte de las presupuestas regularidades que gobiernan al mundo. La enfermedad —sobre todo, la enfermedad en su forma más catastrófica de la peste—, la locura, la histeria, la violenta represión de la herejía, todo el vasto campo del delito convencional y —tal vez lo más importante de todo y también algo que no han conocido los norteamericanos desde hace generaciones— la amenaza del hambre, siempre presente en una economía totalmente incapaz de transportar los alimentos esenciales muy lejos o muy de prisa, eran factores que contribuian al padecimiento, la inseguridad, la violencia.

La Edad Media, por tanto, no podía ser humanitaria en nuestro sentido de movimientos humanitarios organizados. La herencia cristiana insistía en la obligación de la caridad y la Iglesia hizo lo que pudo en el ancho campo de lo que hoy consideraríamos servicios sociales necesarios. No falta la leche de la cordialidad humana en las vidas de esta gente. La piedad medieval está llena de relatos de reparto cristiano con el desdichado, desde el conocido de San Martín de Tours, que partió su manto en dos para calentar a un mendigo con una de las mitades, hasta el mismo fin del período. No hay aquí hipocresía. Pero hay indudablemente algo que escandaliza al humanitario racionalista del siglo XVII y tiempos posteriores, algo que considera una sinrazón. Este algo puede ser descrito como la aceptación, la presuposición, de la violencia y del padecimiento como parte de la naturaleza y del natural humano. La mentalidad medieval hubiera aceptado como un truismo el reproche favorito del humanitario racionalista posterior de

[32] Coulton, *Life in the Middle Ages,* vol. I, p. 65, nº 35.

que la caridad cristiana no es más que un alivio de síntomas, no cura de la enfermedad. El hombre de la Edad Media estaba seguro de que no había cura; no había cura aquí, en este mundo, aunque la había con toda certeza en la salvación eterna.

A veces nos gusta imaginarnos el asombro y la admiración que, según suponemos un poco ingenuamente, sentiría un hombre medieval traído a nuestro mundo a la vista, por ejemplo, de un avión en vuelo. En realidad, cabe muy bien que el miedo fuera su primera y nada inusitada emoción. Y como estaba muy habituado a atribuir al Diablo tanto ingenio como el que nosotros nos atribuimos a nosotros mismos, cabe también que, mirando bien las cosas, no se sintiera ni perplejo ni sorprendido. Lo que verdaderamente asombraría a un hombre medieval culto, lo que escaparía por completo a su comprensión, sería una exposición de nuestra fe en el progreso, la ciencia natural, el cielo en la tierra que esperamos alcanzar. Podría aceptar las máquinas, pero no las creencias que han permitido hacer las máquinas y que a su vez por las máquinas son hechas. La felicidad, la salvación y el cielo eran para él cosas bastante ciertas, pero no en esta vida, ni en este mundo, ni siquiera como objetivos remotos del progreso terrenal.

La salvación era una certidumbre moral del universo de Dios, aunque no había un solo cristiano que estuviera seguro de su propia salvación ni del significado que la palabra tenía para el sentido común. Nosotros, los modernos, hemos confundido de tal modo, sin embargo, el significado de sentido común de "seguro", el sentido estadístico que la ciencia procura a la palabra, con el sentido moral sobreviviente que hemos heredado de la Edad Media, que nos cuesta mucho dar a la palabra su rigor medieval, salvo tal vez en nuestros momentos de reverencia por las maravillas de la ciencia natural. Muy dentro de algunos de nosotros, por lo menos, y tal vez de modo sorprendente, dada la novedad del sentir, este *contrario* de la actitud medieval: la impresión de lo que consideramos el mal *no* es una parte de la estructura del universo, de que el mal *no* es algo contra lo que debamos luchar sin esperanza de desarraigarlo, sino algo que *podemos* arrancar de raíz. Ningún hombre medieval podría comprender realmente esta actitud. Es significativo de que, cuando reaparecen esos escritos que llamamos Utopías —los griegos, desde luego, tuvieron sus Utopías y especialmente la República de Platón—, estemos ya en el Renacimiento. El cielo cristiano era bastante Utopía para la Edad de la Fe, pero era un seguro refugio posible, no un "no lugar", que es lo que Utopía significa en griego.

VI

Esto último nos lleva al problema final, que no puede ser eludido, pero que, desde luego, no puede ser resuelto con aceptación universal.

La Edad Media en Occidente fue verdaderamente una época —la última en la historia occidental— en que, por lo menos en la superficie, todos los hombres tenían la misma religión. Para ser más cautelosos, digamos que en la Edad Media todos los occidentales eran miembros de una Iglesia, la católica romana. ¿Qué efecto tenía esta unanimidad, la existencia de Una Iglesia, en la conducta de los hombres, en sus actitudes morales?

Pero, en primer lugar ¿existía tal unanimidad? ¿Fue inclusive el siglo XIII en un todo esa pacífica Edad de la Fe que sus apologistas nos quieren hacer ver? No puede negarse el carácter incompleto o imperfecto de la unidad espiritual medieval. La herejía era endémica y, después de la pendencia entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII a comienzos del siglo XIV, el cisma fue tan profundo y manifiesto que se puede decir que la unidad eclesiástica ya no fue restaurada nunca en Occidente. Hubo entre las clases rectoras que dejan constancias detrás de ellas muchos duros políticos realistas como Peter de Dreux cuya conducta difícilmente puede ser conciliada con la sumisión a la Iglesia ni siquiera por quien más decididamente acepta la separación entre la palabra y el acto [33]. Más importantes todavía son las pruebas de que los laicos fueron a veces más allá del normal anticlericalismo de la época y expresaron dudas sobre artículos de fe. La opinión de que nadie *se atrevía* a expresar sus dudas en la Edad Media es sencillamente inexacta. He aquí a un clérigo belga del siglo XIII:

> Ciertos hombres de nota en este mundo estaban sentados y bebiendo en una taberna y, con el calor que les procuraba el vino, comenzaron a conversar de diversos asuntos. Su conversación pasó a lo que será de nosotros después de esta vida. En esto dijo uno: "¡Estamos totalmente engañados por esos clérigos, quienes dicen que nuestras almas sobreviven a la destrucción del cuerpo!" Al oír esto, todos soltaron la carcajada... [34]

Verdad es que la anécdota termina con los burlones recibiendo una lección, pero los burlones podían hablar con libertad en su taberna y ponían en tela de juicio la doctrina de la inmortalidad. Finalmente, en filosofía formal, en metafísica y epistemología, el campo del pensamiento medieval es tan completo como lo fue en el mundo antiguo.

Sin embargo, subsiste el hecho de la Iglesia y la Fe Una. Además, para el pensar y el sentir del hombre ordinario no existía, en relación

[33] Sin embargo, esta separación fue muy grande en la Edad Media, aunque sólo fuera por el hecho de que toda la estructura del mundo se manifestara tan real, tan perfecta y tan inalcanzable *aquí, en la tierra.* Me atrevo a suponer que Felipe el Hermoso se consideraba un buen cristiano, tal vez no tan bueno como lo había sido su abuelo, pero cristiano de todos modos.

[34] Coulton, *Life in the Middle Ages*, Vol. I, p. 131.

con la cosmología cristiana, una alternativa real como la que el Renacimiento y, más especialmente, la Edad de la Razón iban a proporcionar después. El Tom Paine o el Ethan Allen medievales o, si vamos a ello, el mismo Thomas Jefferson hubieran incurrido en abierta herejía de acuerdo con los principios cristianos. No está de más que intentemos estimar qué diferencia significó en la vida medieval este grado de unanimidad formal.

Dos negativas parecen claras. En primer lugar, la unanimidad no fue en modo alguno tan completa y de tanto alcance como para excluir esas diferencias de opinión o actitud que son esenciales para el cambio o, si se prefiere, para el "progreso". En todos los órdenes, desde la tecnología y la organización económica hasta las bellas artes, los cuatro siglos que siguen al año 1000 son siglos de cambios notables, si no, conforme a nuestras pautas, rápidos. En segundo término, en relación con conocidos códigos éticos de que la conducta medieval fuera entre los muchos nada mejor de lo que había sido en tiempos anteriores. Es muy difícil rechazar la afirmación favorita del librepensador: la Edad Media no es un período de niveles altos de bondad, comedimiento, honradez, castidad, sojuzgamiento de las pasiones. No es, para quien la estudia con simpatía, la época de ignorancia, crueldad y cieno que han visto en tales siglos los librepensadores posteriores. Pero no son en la práctica siglos "cristianos"; no ha habido todavía siglos que tengan este carácter.

Pero la existencia de esta cristiandad formalmente unida ayuda a explicar mucho de lo que ocurrió en la Edad Media. Sin ella, las cruzadas hubieran sido imposibles y las cruzadas tuvieron mucha importancia para la formación de nuestro mundo moderno. Sin ella, Occidente tal vez no hubiera podido nunca traer a los tiempos modernos esa tenue sensación de pertenecer a una sociedad mayor que la de la nación-estado, esa sensación que nunca ha perdido por completo. Sobre todo, este sentir de que existe una Fe Una tuvo como lógica y realmente inevitable consecuencia ciertos hábitos mentales que son de difícil comprensión para los liberales modernos doctrinarios, aunque no estaría de más que trataran de comprenderlos, ya que son hábitos mentales humanos que no han desaparecido del todo, digámoslo claramente, de la propia conciencia del liberal. Si *sabemos* realmente que x es malo y su misma existencia amenaza con la destrucción de y, que sabemos que es realmente bueno —*lo* bueno—, es muy fácil llegar a la conclusión de que x debe ser eliminado del modo más completo y seguro que sea posible. En este mundo, una certidumbre así sólo procura la muerte. No me atrevo a sugerir en los días que vivimos que el problema de la tolerancia es de pura lógica, pero hay una lógica de las emociones en la que la actitud medieval frente a los herejes, la misma institución de la Inquisición, es clara y no tiene nada de anormal.

En verdad, el hereje era para la mentalidad medieval el anormal, el corrompido. Aquí tenemos a Etienne de Bourbon, del siglo XIII:

> Los herejes son desecho, degradación, y, por consiguiente, sólo pueden volver a su anterior estado por un milagro de Dios, como la escoria no puede ser de nuevo plata ni las heces vino[35].

Otro cronista nos dice, después que los cruzados ortodoxos hubieron tomado por asalto el baluarte albigense de Béziers, que los jefes de la fuerza acudieron al abad de Citeaux, guía espiritual de la operación, y le dijeron que había católicos mezclados con los herejes en la ciudad.

> "¿Qué haremos, Señor? No podemos discernir entre el bien y el mal". El abad (temiendo, como temían los demás, que se fingieran católicos por miedo de la muerte y volvieran a su infidelidad cuando él se fuera) contestó, según se afirma: "Matadlos, que Dios conoce a los Suyos". Fueron, pues, muertos en número incontable en esa ciudad[35].

Creo que el lector comprenderá el sentir de la gente medieval ordinaria respecto a los herejes y el modo en que debían ser tratados si reflexiona sobre el sentir actual del lector corriente de diarios y de algunos jueces respecto a los "psicópatas sexuales".

Existe, por último, una cuestión que a mi juicio no puede ser solucionada, pero que es inevitable en nuestros tiempos de diversidad ideológica: ¿contribuyó esta amplia unanimidad medieval (salvo para una reducida minoría de herejes) en materia de religión, esta común aceptación de una *explicación* del destino del hombre, a que los hombres fueran menos desdichados, a darles una seguridad mental y moral de la que carecemos, a hacer de ellos, para recurrir a un término de moda, seres menos *neuróticos*? No podemos ofrecer cálculos estadísticos de valor alguno sobre la incidencia relativa de "perturbaciones" mentales de todas clases entre los años 1850 y 1950 y mucho menos, entre los años 1250 y 1950. Nuestras fuentes literarias nos dicen claramente que la locura fue bastante corriente en la Edad Media; también nos hacen ver con claridad que la explicación medieval de la locura —esencialmente, en una u otra forma, la posesión del alma del loco por agentes de Satán—, unida al hábito medieval de la violencia y a otros factores, como el costo de la atención, hacía la suerte de estos desdichados dementes verdaderamente triste, escandalosamente cruel conforme a nuestras nociones. Pero, respecto a la gran mayoría de la gente medieval, la pregunta, bien sea en la forma "¿Había entonces menos neurosis que ahora?" o en la menos presun-

[35] Coulton, *Life in the Middle Ages*, Vol. I, pp. 87; 68.

tuosa y más conocida "¿Estos hombres moral y teológicamente convencidos eran más felices que nosotros?", no tiene contestación posible y carece, no únicamente en el estricto sentido lógico-analítico, de significado. Sin embargo, Matthew Arnold, que escribió en los rosados tiempos victorianos, lo entendió de otro modo.

De la Fe al mar también en otros tiempos
Abundoso extendióse por la tierra
Como guirnalda de lozanas flores.
Mas hoy ya solo queda
Su incesante bramido melancólico
Que ante el viento nocturno se repliega,
Que hacia tristes confines desabridos
Sin ánimos se aleja [36].

Otro tanto sucede con los escritores contemporáneos que se alarman ante nuestros muy diversos modos de pensar en estos grandes asuntos de cosmovisión. Nos ofrecen —o, por lo menos, dan a entender— otra respuesta: la de que los hombres medievales tenían una serenidad espiritual y, por consiguiente, una felicidad que nosotros hemos desastrosamente perdido. El escéptico sólo puede concluir, no probar. El alemán suele ser una gran ayuda cuando se quiere ser vago. Los hombres y mujeres medievales tenían dolores, si no nuestros dolores del mundo; pero ¿en qué medida son reales los *Weltschmerzen?*

[36] *Dover Beach.*

VIII LA REFORMA

El emparejamiento de Renacimiento y Reforma, consagrado como "Ren y Ref" en la jerga estudiantil de muchos centros norteamericanos de enseñanza, es ya de tan larga data que sobrevivirá probablemente a los ataques de los revisionistas. El uno y la otra coinciden poco más o menos en el tiempo, por lo menos en el siglo XVI climático, y se relacionan entre sí, como se relacionan entre sí todas las partes de la cultura occidental. Pero rotular el siglo XVI como "Renacimiento y Reforma" no es más razonable de lo que sería rotular el siglo XIX como "Nacionalismo y Ciencia Natural". Los reformadores y los humanistas, aun tratándose de individuos, como Erasmo, cuyas vidas los ligaban personalmente, eran hombres diferentes en pos de cosas distintas, tan diferentes como el nacionalista Mazzini y el sabio Darwin. Para el historiador de moral en particular, Reforma y Renacimiento son mundos diferentes, de difícil unión en cualquier metáfora, ni siquiera como anverso y reverso de una medalla acuñada contra los escolásticos.

La Reforma pertenece esencialmente a la historia de la Edad Media. Los movimientos simbolizados —sí, evitemos la trampa de la determinación materialista y digamos francamente en parte iniciados y orientados— por hombres como Lutero, Zwinglio, Cranmer y Calvino fueron la última de una larga serie de erupciones medievales de la honda no aceptación cristiana de las cosas según eran, pero erupciones del interior de una fortaleza cristiana, no ataques librepensadores contra esa fortaleza. He empleado palabras insípidas y chatas, en verdad; el asunto puede ser expuesto con más elocuencia y tal vez, consigüientemente, con más exactitud: los reformadores protestantes y también los de la Reforma católica fueron los herederos y sucesores de Benito de Nursia, de Hildebrando, de Bernardo de Clairvaux, de Francisco de Asís, de Wycliffe y Hus, de muchos otros que, a lo largo de las edades, trataron de que la Iglesia rompiera sus compromisos con este mundo del éxito, la riqueza, el poder, la comodidad, la

crueldad y el "realismo" con piel de elefante. Fueron hombres que quisieron traer de nuevo, con toda su lozanía, con toda su revolucionaria inmediación, las buenas nuevas de los Evangelios; *no* fueron precursores de Locke, Voltaire, Rousseau, Franklin, Jefferson y Bentham.

Por lo tanto, cualquiera que escucha estas mis instrucciones, y las practica, será semejante a un hombre cuerdo que fundó su casa sobre piedra: y cayeron las lluvias y los ríos salieron de madre, y soplaron los vientos, y dieron con ímpetu contra la tal casa, mas no fue destruida, porque estaba fundada sobre piedra. Pero cualquiera que oye estas instrucciones que doy y no las pone por obra, será semejante a un hombre loco que fabricó su casa sobre arena: y cayeron las lluvias, y los ríos salieron de madre, y soplaron los vientos, y dieron con ímpetu contra aquella casa, la cual se desplomó y su ruina fue grande [1].

Hay, desde luego, grandes diferencias entre Lutero y Calvino, por un lado, y sus predecesores medievales, por otro; los reformadores protestantes rompieron la unidad de la cristiandad de Occidente. Sus herejías fundaron Iglesias cismáticas prósperas que han estado multiplicándose hasta tal punto que las palabras herejía y cisma no entran ya en el moderno lenguaje corriente protestante, exactamente como las para él anticuadas palabras "arroyo" y "aldea" no entran ya en el vocabulario del Colorado. Obsérvese de paso que el ambiente cultural puede ser tan tiránico como el geográfico. Hasta Lutero, la Iglesia había institucionalizado, domesticado y ablandado —no lo digo en sentido peyorativo— la apasionada espiritualidad de un Francisco, sepultado bajo el peso de la desaprobación académica el incipiente y peligroso racionalismo de un Abelardo o simplemente exterminado o por lo menos enviado a la clandestinidad, mediante una decidida represión, las herejías que amenazaban a las masas, como la de los albigenses. El que la suerte de Lutero y Calvino fuera otra ha de ser atribuida en parte, una parte realmente muy grande, a causas sumamente complejas, algunas de las cuales tienen que ser clasificadas por el analista como económicas, políticas, institucionales, etc. Pero subsiste el hecho de que Lutero y Calvino no fueron hombres de empresa, ni nacionalistas, ni —esto último sobre todo— racionalistas y demócratas "modernos", gente que trabajara para el establecimiento final de una república jeffersoniana—jackoniana-rooseveltiana en los Estados Unidos. Eran hombres medievales: Lutero un monje agustino que debió mucho a su fundador, Calvino un abogado medieval muy serio, un miembro de esa clase media que se había estado encargando desde hacía tiempo de hacer las cosas que los caballeros no podían o no

[1] Mateo 7: 24-27.

querían hacer. Ni Lutero ni Calvino —y, si vamos a ello, ni el mismo levemente "racionalista" Zwinglio— que estaban desgarrando el tejido sin costuras de la cristiandad, estableciendo una Iglesia que se asentaría cómodamente entre otras muchas Iglesias cismáticas. Todos ellos estaban estableciendo lo que creían que era, si se me permite utilizar el lenguaje político de nuestro tiempo, la Iglesia Una, la *église unique*.

Es manifiesto que la Reforma protestante contribuyó a hacer el mundo en que vivimos. En importantes aspectos, el protestantismo es "moderno", tan moderno como la ciencia y la tecnología. Pero esta modernidad, insistamos en ello, no fue proyectada por los padres del protestanismo, fue de hecho imprevista por ellos, un bello ejemplo de algo evidente para todos menos el racionalista muy ingenuo, o sea, que una reforma proyectada, una vez introducida en los innumerables nexos de las relaciones humanas concretas, puede tener resultados completamente imprevisibles. Una vez en marcha el rompimiento con Roma, hasta Lutero, impulsado por el rompimiento a la lucha contra la autoridad, contra la tradición, el poder y la situación, tuvo que adoptar una actitud de defensa de la libertad, la innovación, el individualismo, la "modernidad". Lutero y la mayoría de los otros reformadores querían hombres libres de Roma, pero no libres de un Dios que no tenía nada de anarquista ni de filósofo naturalista, que era eclesiástico y cristiano; pero cualquier desafío a la autoridad, cualquier desafío tan elocuente como el de esta gente, puede excitar al anarquista que hay en todos nosotros, al anarquista que se niega a prestar oídos al viejo argumento de que la *verdadera* libertad para el individuo no consiste en hacer lo que quiera o que crea que quiere, sino en hacer lo que es *justo*, lo que se quiere que haga. El protestantismo *ayudó* a la formación de la cosmovisión no cristiana de la Ilustración.

El que los reformadores protestantes rompieran la unidad formal de la cristiandad occidental contrariamente a sus intenciones originales fue debido al curso de acontecimientos que dependieron en parte de cuestiones que no eran en modo alguno directamente religiosas o teológicas. Pronto las examinaremos. Entretanto, nuestro punto de partida debe ser el mismo de Lutero, de Calvino y hasta de Loyola: cómo hacer la voluntad de Dios en la tierra o, si se insiste en el aspecto moral, cómo hacer a los hombres más verdaderamente cristianos. Ahora bien, es cierto que los reformadores, si bien estaban de acuerdo en que la Iglesia católica de comienzos del siglo XVI no estaba cumpliendo su misión en la tierra, discrepaban mucho en cuanto a lo que esta misión debía ser. La gama de opiniones protestantes sobre la verdadera misión cristiana es grande, casi tan vasta como el campo de la naturaleza humana. En cuanto al repudio de ciertas instituciones católicas específicas, como el monaquismo, el celibato del clero y unas cuantas más, hay casi unanimidad entre los primeros protestantes.

Teológicamente, sin embargo, es duro tejer un manto lo bastante ancho para cubrir a todos los reformadores protestantes. Lutero, en su máxima excitación, que fue mucha, llevó la doctrina de la salvación por la sola fe hasta la anarquía, punto al que su propia Iglesia luterana nunca llegó y en el que Lutero el administrador no permaneció mucho tiempo. En un sentido muy general, puede ser cierto que los rebeldes religiosos apelen a la fe contra las obras del mismo modo que los rebeldes políticos y morales apelan a la libertad contra la autoridad, pero la generalización es demasiado vasta para ser útil. Al parecer, algunos de los reformadores sólo quisieron quitar a Roma el gobierno de la Iglesia; se hace presente desde el principio en las Iglesias anglicana y luterana un partido de "alta Iglesia", un partido que apenas siente la necesidad evangélica de dar a la buena nueva un carácter revolucionario, desgarrador.

Si se pregunta qué indujo a estos reformadores a querer la clase particular de evangelio que predicaban y si lo que les indujo a los propósitos religiosos que expresaron no fueron simplemente diversos cambios en su ambiente natural concreto —el advenimiento del nacionalismo, el capitalismo, la ciencia, la tecnología y cosas así—, nos vemos en seguida de nuevo en el viejo, insoluble e ineludible problema de la circularidad de la causalidad. Yo he de limitarme a repetir que a mi juicio el problema es insoluble. Pero creo que una de las razones de que Lutero, Zwinglio, Calvino y hasta tal vez Enrique VIII quisieran lo que quisieron fue que podían leer, y que, como podían leer, leyeron frases tan punzantes como:

> Guardaos bien de hacer vuestras obras buenas en presencia de los hombres, con el fin de que os vean: de otra manera no recibiréis su galardón de vuestro Padre, que está en los cielos.
>
> Ninguno puede servir a dos señores, porque tendrá aversión al uno y amor al otro, o si se sujeta al primero, mirará con desdén al segundo. No podéis servir a Dios y a las riquezas [2].

II

Podemos ir directamente a lo que es, con toda certidumbre para el historiador de la moral occidental, la zona más importante del espectro protestante: el modo de vida asociado con esa gran palabra de "puritanismo" o esa otra casi tan grande de "calvinismo [3]". "Puritanismo",

[2] Mateo 6:1; 6:24. "Buenas obras" 6:1 puede ser "limosnas", pero la idea central es clara.

[3] No me es posible detenerme en historia eclesiástica e historia del dogma en la medida necesaria para abarcar todas las variedades de protestantismo. Para un breve estudio de este tema, remito al lector a mi *Ideas and Men*, pp. 316-333, y a las obras recomendadas en ese capítulo.

en especial, es una de esas imprecisas palabras que irritan al semasiólogo, indebidamente desde luego. Tiene un cogollo duro, que podría ser a mi juicio razonablemente definido como la creencia de que el individuo, la persona, tiene un componente espiritual (no es expresión que pueda agradar al puritano, quien prefiere hablar de alma) que puede y debe imponerse rigurosamente a las demandas de su componente carnal, su cuerpo. Estas demandas son muchas y variadas y el puritano, históricamente considerado, en su marco de los siglos XVI y XVII y en su marco moderno, ha variado en su estimación de la maldad que las mismas encierran y en las medidas que hay que tomar para dominarlas. El puritano, sin embargo, debe ser distinguido del místico y del asceta cristianos, por mucho que tenga en común con estos discrepantes contra el *chrétien moyen sensuel*. El puritano no huye de este mundo, no reniega de la carne, no trata en modo alguno de aniquilarla; procura dominarla, lo cual significa rechazar sus demandas en ciertas condiciones.

Pero "puritanismo" es la desesperación del semasiólogo —como tantas otras palabras que se ven obligados a usar el moralista y el sociólogo— menos por la suciedad taxonómica con que suele ser usada generalmente que por los sentimientos humanos de amor y odio que informan, y deforman, su uso. Especialmente para los pueblos de habla inglesa, conviene señalar que ciertas tendencias del puritanismo primitivo fueron incorporadas al modo de vida que llamamos "victoriano" y deformadas en el proceso de la incorporación hasta tal punto que Calvino o John Knox no las reconocerían. Cuando, a comienzos del siglo XX, los literatos lanzaron un ataque en masa contra cuanto fuera victoriano, el puritanismo fue una de las primeras y más frecuentemente sepultadas víctimas. Nosotros, de jóvenes, supimos que el puritano negaba la vida, mataba la alegría y era además un hipócrita. La balanza volvió a equilibrarse, pero se escuchan todavía los ecos del gran alboroto que armaron Mencken y muchos otros. Hace falta cierto esfuerzo para remontarnos al puritanismo de los siglos XVI y XVII [4].

Lo que el puritanismo de Calvino, Knox, los Mather y todos los demás significó para la moral está, desde luego, estrechamente ligado al pensamiento sistemático de estas autoridades en materia de teología. Para nosotros, su posición central es la firme insistencia en la obsoluta omnipotencia de Dios y en la insignificancia de gusano del hombre.

[4] El lector tiene unos estudios objetivos en las obras de Perry Miller *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Nueva York, MacMillan, 1939, y *The New England Mind: From Colony to Province*, Cambridge, Harvard University Press, 1953. George F. Willison, en su *Saints and Strangers*, Nueva York, Reynal and Hitchcock, 1945, trata de poner las cosas en su lugar de un modo demasiado común, diciendo que cuanto se dice de los puritanos —por lo menos de los de Massachusetts Bay y sus alrededores— es lo opuesto a la verdad. Pero, en tal caso, los historiadores tienen que hacer descubrimientos, exactamente como los hombres de ciencia.

Pero estos pensadores difieren mucho del autor del Libro de Job, quien termina con una de las más elocuentes afirmaciones del inexcrutable poder de Dios y de la presuntuosa debilidad humana. Los calvinistas —es lo que el extraño tiene que deducir de sus actos— no creen que la voluntad de Dios sea inexcrutable. Dios, en verdad, hubiera podido condenarnos *a todos* al infierno. El pecado de Adán era para ello razón suficiente, pero el Dios de los calvinistas no necesita razones, es decir, razones a la medida de la comprensión humana, y hay momentos en los sermones de los ministros puritanos en que parece que Dios, volviéndose freudianamente antropomórfico, disfruta sádicamente con nuestros padecimientos y piensa seguir amontonándolos. Esto es sin duda verdad respecto al "Pecadores en las manos de un airado Dios" de Jonathan Edwards y especialmente al famoso pasaje:

> El Dios que te tiene encima del pozo del infierno, como quien tiene a una araña u otro repugnante insecto sobre el fuego, te aborrece y se siente espantosamente provocado: su ira hacia ti como el fuego arde; te mira como si fueras únicamente digno de ser arrojado a las llamas; sus ojos son demasiado puros para tenerte delante; eres a sus ojos diez mil veces más abominable de lo que la más odiosa serpiente venenosa lo es a los nuestros [5].

Sin embargo, si se lee todo el sermón sin una excesiva simpatía, se llega muy fácilmente a la conclusión de que Edwards era muy hábil en esa "investigación de los móviles", la *motivational research* que denuncian actualmente algunos, que era un persuasor de mucho talento, aunque en manera alguna "oculto [6]".

Los calvinistas querían salvar las almas de los hombres y hacer actuar a éstos de modo que por lo menos la salvación no fuera imposible. Eran hombres sorprendentemente prácticos, no anacoretas ni místicos; eran hombres para quienes la cura de almas significaba salvar almas para fomentar el bien en la tierra. Esto significaba a su vez saber algo acerca de los deseos de Dios. Si se partiera del supuesto de que estos calvinistas eran racionalistas, cabría acusarlos de inconsecuencia y orgullo. Pero no eran racionalistas y no tenían que dar cuenta a nadie de su conocimiento de Dios, salvo a Dios, de un modo, si no racionalista, muy riguroso. Pero, como extraños, podemos distinguir dos contradicciones entre su teología y su ética.

A la primera ya nos hemos referido, pues se manifiesta en toda la historia moral e intelectual de Occidente. Teológicamente, los calvinistas eran deterministas extremos; éticamente, aunque el ortodoxo

[5] *The Works of Jonathan Edwards, A. M.*, Londres, Ball, Arnold, 1840, Vol. II, p. 10.

[6] No me atrevo a hacer una sugestión tan racionalista como la de que Edwards sabía lo que estaba haciendo.

repudiaba con vehemencia esas *doctrinas* de la mera predestinación "condicional" y hasta del franco libre albedrío que se agruparon luego como "arminianismo", entendían claramente que su deber era luchar contra el mal en este mundo y hacer así que lo necesario prevaleciera. Los calvinistas son sumamente interesantes, especialmente durante sus grandes debates del siglo XVII, a causa de que están ferozmente decididos a *resolver* este enigma de la predestinación, a impedir que su Dios insoportablemente poderoso parezca a los pobres humanos el tirano que les parecía, que, en verdad, tenía que ser. Sus dirigentes lucharon con este problema; el calvinista ordinario tuvo que vivir con él. Vivió con él, por fortuna, como los seres humanos, inclusive en Occidente, han vivido con sus angustias metafísicas, mediante soluciones que, como fuere, ajustan sentimientos, emociones, hábitos y por lo menos una demanda mínima del intelecto. La solución más corriente no distaba de la de Job: el hombre no puede saber todo lo que Dios sabe, pues en tal caso sería Dios, lo cual es inimaginable; por consiguiente, el individuo no puede *saber* a ciencia cierta si pertenece a los predestinados salvados (como se decía que el antinomista Juan de Leyden creía de sí mismo) o a los predestinados condenados; sin embargo, el individuo no carece totalmente de luces para distinguir las diferencias que entre salvados y condenados existen en este mundo; el salvado hará probablemente lo que está bien desde el punto de vista ético, algo muy claro para toda la comunidad de los puritanos, y el condenado hará lo que está éticamente mal; por consiguiente, el individuo que sienta cualquier inclinación a hacer lo que sabe que está mal procurará —no cuenta todavía con el beneficio de Freud— reprimirla; se comportará como un salvado, con la esperanza de ser un salvado de acuerdo con los rígidamente predestinados planes trazados por Dios en la eternidad para este preludio terrenal de prueba de las cosas eternas. No es una prueba para Dios, que conoce ya el desenlace, pero es una prueba terriblemente incierta para el probado.

La segunda dificultad calvinista merece realmente, por lo menos en su aspecto histórico, ser llamada una inconsecuencia. Los calvinistas más extremos hicieron la más radical de las distinciones entre los muy pocos salvados, los santos, y los muy muchos condenados, los pecadores. Esta clase de distinción en los asuntos mundanos es claramente una entre los *aristoi* y los *polloi*. Los calvinistas eran aristócratas del espíritu. Sin embargo, se muestran en algunos aspectos como engendrando la democracia, tanto material como espiritual. En función del desarrollo histórico, tampoco hay aquí una verdadera dificultad. En primer lugar, la mayoría de los calvinistas eran, salvo en Francia, donde algunos grandes nobles utilizaron el calvinismo en su desafortunada lucha contra la corona, miembros de la pequeña nobleza territorial estrujada por la inflación, de las clases profesionales o de las clases mercantiles. No les gustaba lo que quedaba de la antigua

nobleza feudal y así lo dijeron terminantemente. Ayudaron por lo menos a desacreditar una clase de aristocracia más antigua y completamente distinta. Además, la ética calvinista, como Max Weber lo ha señalado, representó su papel en el largo proceso que permitió el prevalecimiento en Occidente del capitalismo y su conjunto de valores, algunos de los cuales propugnaban una democracia igualitaria. Por otra parte, el calvinismo comenzó como una rebelión contra la Iglesia establecida y, en Occidente, cualquier rebelión de importancia ha tenido que recurrir al individuo para tomar la decisión de romper con el hábito, la ley, el derecho establecido, y un rompimiento así tiene que hacerse en nombre del *derecho* del individuo a pensar por sí mismo, a ser "libre". En pocas palabras, el calvinismo llevaba consigo *semillas* de un modo de vida muy diferente del de Ginebra, Amsterdam, Edimburgo y Boston.

En estos lugares y en todos los demás sitios donde floreció en su forma prístina, sin embargo, el calvinismo no fue democrático, no fue libertario, no fue realmente "moderno". Al oír estas palabras, el norteamericano piensa en seguida en los juicios por brujería de Salem. El historiador no se sorprende de estos juicios, sino más bien de que no fueran muchos más. Porque el calvinista veía el fondo del universo como sus antecesores medievales lo habían visto, como el universo de la cosmología cristiana, en manera alguna como el universo de la "máquina newtoniana". El hecho de que surgiera de las sociedades calvinistas tanto tan diferente de lo que los primeros calvinistas hubieran podido proyectar, esperar o querer es en parte explicable, como lo veremos pronto, por medio de las exposiciones teóricas formuladas por hombres como Weber y Tawney. Pero también es explicable en parte porque, en ética y en política, las ideas pueden tener consecuencias no previstas por quienes fueron los primeros en exponer esas mismas ideas o, recurriendo a una imagen conocida, las semillas de una idea no siempre se convierten en la planta esperada por el sembrador [7]. Calvino, Knox y los demás no sembraron a sabiendas lo que recientemente hemos estado cosechando.

Buena parte del modo de vida que crearon resultó adecuado para canalizar las energías humanas hacia un gran aumento de la riqueza material, hacia el dominio del hombre sobre los recursos naturales, hacia lo que ha hecho del moderno Occidente algo único. Llegamos así a la "tesis de Weber", una de esas ideas, "direcciones" o simplemente "interpretaciones" que son actualmente parte del lentamente

[7] El ejemplo básico es la relación entre el concepto Locke-De Lolme-Blackstone de la separación de los poderes en la Inglaterra del siglo XVIII —en sí mismo objetivamente erróneo hasta cierto punto— y su posterior evolución en la historia constitucional de los Estados Unidos. Sobre esto véase A. L. Lowell, "An Example from the Evidence of History", en *Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1937, p. 119.

acumulativo estudio de la conducta humana [8]. Muy simplificada, la tesis de Weber —que, según insiste, es *sociológica,* no *psicológica*— es ésta: el protestante, especialmente el calvinista, trabajaba duramente en este mundo, en el puesto que le quedaba asignado, por lo general en los "negocios" o una profesión como las leyes o la medicina; trabajaba duramente porque creía que Dios deseaba que desempeñara fielmente su profesión y también, sin duda, porque "el diablo está a la espera de las manos ociosas"; creía igualmente que el éxito en sus empresas mundanas era señal de que Dios estaba con él; no sentía escrúpulos en cuanto a la moralidad de recibir un interés ni, en general, respecto a toda la estructura económica del capitalismo industrial naciente; estaba dispuesto, una vez llegada la tecnología a ese punto, a invertir su capital en la nueva maquinaria motriz que a su vez se transformó, como una bola de nieve, en la gran capacidad productiva del mundo moderno. Si, como consumidor y fomentador del consumo, distaba de ser un asceta, la clase de productos hacia la que sus gustos y su ética le inclinaban eran las sólidas mercancías de la producción en gran escala, los vastos mercados, los beneficios invertidos en la producción, no los artículos suntuarios del artista y del artesano trabajando para proporcionar al noble y al clérigo productos finales "superfluos". Hasta sus iglesias estaban desprovistas de esa clase de ornamentación que cuesta tanto como sostenimiento de artistas "improductivos". En pocas palabras, el protestante orientó grandes energías morales, semejantes a las del mejor monaquismo medieval, no, por decirlo así, *apartándolas* de la productividad económica de este mundo, sino *introduciéndolas* directamente en ella.

El mismo Weber había sido influido por el marxismo y entendió al parecer que la ética protestante ayudaba al capitalista a justificar la "explotación" de los trabajadores. El inglés Tawney y otros que han continuado estos estudios han ido todavía más allá. Dicen claramente que el concepto ético calvinista de que el éxito en este mundo es una señal de Dios de que el triunfador tiene muchas probalidades de figurar entre los elegidos fue extendido por el capitalista próspero de modo que incluyera la conveniente noción de que quien no consigue hacer dinero —permaneciendo en la condición de asalariado sin capital, exceptuada su capacidad para trabajar por una remuneración escueta— se halla ante una señal de Dios de que tal vez está condenado o de que ha pecado de algún modo, aunque sólo sea como perezoso e incompetente. Hasta la caridad cristiana ordinaria puede parecer una ingerencia en la voluntad de Dios; a esto cabe añadir la noción calvinista general de la predestinación, que podía

[8] Lo mejor es que el lector vaya directamente al *locus classicus,* Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* ed. de T. Parsons, Nueva York, Scribner, 1930. Véase también *Religion and the Rise of Capitalism,* de R. H. Tawney, nueva edición, Nueva York, Harcourt, Brace, 1947.

ser utilizada para justificar cualquier relación dada, y también la apelación protestante común al individuo contra la autoridad, a la que podía recurrirse para justificar el individualismo económico o *laissez faire*, según se lo llamó después.

La suma total supone muy pesada carga para la ética protestante. Para el siglo XVIII, eran ya muchas otras las ideas e influencias que estaban pesando sobre la estructura económica de Occidente. Pero, aun limitando nuestro estudio a los siglos XVI y XVII, ha de mostrarse ante todo que hubo realmente "explotación" de los trabajadores. En términos absolutos, de acuerdo con los ingresos reales, sería difícil demostrar que los trabajadores estaban en esos tempranos tiempos modernos peor que en los tiempos medievales. Relativamente, en una comparación entre lo que las clases medias y los trabajadores obtenían de la productividad económica en lento aumento de los primeros siglos modernos, es muy posible que los trabajadores, ya no protegidos de un modo efectivo por sus anticuadas organizaciones de gremios y hermandades, quedaran detrás. Pero sería más seguro un veredicto de "falta de pruebas". La furia con que se ha llevado a cabo el ataque del siglo XX contra el capitalismo, el industrialismo y la ética protestante es en parte simple manifestación de sentimientos de rebeldía, no muy distintos de los que inspiraron los ataques de Mencken contra el puritanismo.

Una dificultad todavía mayor para aceptar la tesis de Weber como una explicación general del capitalismo moderno es el hecho de que buena parte del espíritu del capitalismo se halla ya presente en la última fase del mundo medieval, antes de la revuelta protestante. Tenemos a este respecto un buen símbolo: los libros del mercader florentino Datini, del siglo XIV —dos siglos antes que Calvino—, llevan como lema: "En nombre de Dios y del provecho." Datini era una de esas personas obsesas que no sabe destruir un papel y, por suerte extraordinaria, tenemos toda la historia de esta persona en lo demás ordinaria. Es una historia que revela la misma combinación de ansiedades mercantiles y religiosas, de preocupación por los negocios y la vida futura, que queda de manifiesto en *Protestant Ethic* de Weber[9].

Mucho antes de la revuelta protestante, se habían establecido firmes cimientos para el capitalismo moderno en diversos países, como Italia o los Países Bajos. Se habían hecho carreras de capitalista, como las de Jacques Coeur en Francia y de los Fugger en Alemania, por hombres que no habían sido afectados por la ética protestante. El comercio veneciano con Levante, el comercio inglés de la lana y el comercio hanseático son ejemplos medievales de métodos mercantiles

[9] Iris Origo, *The Merchant of Prato*, Nueva York, Knopf, 1957. Uno de los libros de Datini es citado en la p. VIII. Véase especialmente la sagaz introducción de la marquesa Origo.

muy evolucionados que dependían de la banca y de una mentalidad de "negociante". La ética protestante fue un importante factor *contribuyente* en el auge de la sociedad capitalista en las naciones de Europa que, en general, se pusieron después al frente del mundo industrial: Gran Bretaña, Alemania septentrional, Holanda, los Estados Unidos. Pero el mapa de la jefatura industrial en el siglo XIX no coincide exactamente con el mapa del protestantismo: Bélgica, Francia septentrional, la Renania alemana, Piamonte y Lombardía siguieron siendo países católicos y, sin embargo estaban llenos del "espíritu del capitalismo". Algo de lo que contribuyó a crear la mentalidad capitalista no es ni específicamente protestante ni específicamente católico, sino más bien occidental, un producto de la larga historia moral que hemos estado trazando y sin duda de la larga prehistoria moral que no podemos trazar. El agón, el ritual occidental de competencia formal o, si se prefiere, combate, en determinado momento de la Edad Media, tal vez en fecha tan temprana como el maravilloso siglo XIII, comenzó a discurrir por canales económicos que iban a llevar a los Napoleones de la industria. No podemos comprender de un modo completo por qué las energías humanas tomaron este giro, pero, una vez tomado, la tesis de Weber y la tesis marxista nos ayudan a comprender por qué estas energías fueron tan efectivas. El protestantismo ayudó a debilitar el desprecio por lo banáusico que había dominado a las aristocracias guerreras occidentales durante tanto tiempo y el desprecio por todo lo de este mundo —incluido lo banáusico— que hubo en las mentes de algunas de las capaces y enérgicas aristocracias sacerdotales.

Por último, vale la pena señalar que, mientras el protestantismo, en cualquiera de sus formas —incluida, muy especialmente, la calvinista—, fue lo que he llamado en otra parte una religión "activa", no fomentó en manera alguna la vida de tipo mundanal que Weber, Tawney y otros han analizado. El cristiano que entiende que su religión es *toda su vida* —y esto es verdad en la fase activa de cualquier forma de religión cristiana— no puede ser ante todo y sobre todo un hombre de empresa o un capitalista. No necesita —el protestante no lo hizo— huir del mundo como los anacoretas. Pero no puede hacer del triunfo en este mundo si siquiera uno de sus grandes objetivos; tiene que pensar en otras cosas, aunque sean cosas que fastidien a hombres más débiles o, en todo caso, menos religiosos. La propia Ginebra de Calvino no fue nunca un centro industrial progresivo; tampoco el Boston de los Mather fue un germen muy claro del Boston de los Lawrence, los Lowell y los Forbes.

Una vez desaparecido el fuego del calvinismo, una vez convertido el calvinismo en algo sobrio, respetable y rutinario —no, téngase entendido, asunto de *mera* forma, hipocresía o fariseísmo, aunque siempre parezca tal a la nueva hornada de rebeldes—, es decir, "inac-

tivo", la tesis de Weber resulta valedera. El residuo moral del calvinismo, cuando ya no prevalece en el corazón del creyente la intensa fusión de teología y ética, está bastante a tono con el "espíritu del capitalismo". Pero otro tanto sucede, cuando las condiciones son favorables, con el residuo moral del catolicismo. El capitalismo industrial moderno halló suelo menos fértil en muchos países católicos, como Italia, en gran parte porque eran países que carecían de carbón e hierro. Además, los hábitos, tradiciones y valores del catolicismo fortalecían sin duda la resistencia conservadora al cambio y el cambio es la esencia del capitalismo. Pero una vez en marcha, como en Bélgica, la Francia septentrional y el Piamonte, el nuevo capitalismo no encontró en modo alguno en los discípulos del catolicismo establecido un clima espiritual desfavorable [10].

III

Esta cosmovisión central del protestantismo que hemos llamado puritanismo no estuvo en absoluto limitada a sectas calvinistas formales. La ética y la moral puritanas se hallan presentes en vastos sectores de las Iglesias estatales conservadoras, como la anglicana y la luterana, e inspiran a muchas de las más indómitas sectas de la izquierda del protestantismo. Ahora bien, muchos de estos grupos, tanto de la derecha como la izquierda, no compartían de ninguna manera la teología determinista de las calvinistas. El puritanismo, como idea moral y modo de vida, es más amplio que cualquier teología. El calvinismo es su cogollo, pero hay un amplio margen alrededor de este cogollo, un margen inconfundiblemente puritano.

Lo puritano como ideal moral en los siglos XVI y XVII es para nosotros en la actualidad más difícil de comprender que lo bello-y-bueno griego, el caballero feudal y el santo medieval tal vez a causa de que el ideal puritano, muy alterado y frecuentemente no reconocido como tal, se mantiene muy vivo, ello no obstante, entre muchos norteamericanos del siglo XX. No vemos, a mi juicio, el ideal encarnado en un eclesiástico, ni en el mismo Calvino, ni en Knox o Beza, ni siquiera en algún ministro puritano menos conocido y presumiblemente más típico. Aunque nos referimos sin reparos a las "teocracias" puritanas de Ginebra o Boston, no nos imaginamos el ideal puritano en términos clericales. Cromwell se aproxima más. Es indudablemente, en el sentido carlylense de la palabra, el héroe puritano. Su percepción de Dios —no sería muy impropio hablar de su "intimidad con Él"—, sus problemas con su propia conciencia, su dominio de la disciplina

[10] Debo esta observación a David Landes, quien en sus estudios del muy católico centro textil de Roubaix-Tourcoing ha hallado una "ética protestante" viva en el sentido de Weber.

en relación consigo mismo y con sus hombres, su ortodoxia puritana en vestido y maneras y sus dotes prácticas de mando y persuasión son cosas que encajan perfectamente en el ideal.

Mas para lo que he llamado el ideal moral no se va a los grandes, a los genios. El ideal moral nunca queda perfectamente encarnado en nadie. Es una abstracción concreta a la que contribuyen muchas fuentes. Muchos buenos norteamericanos, a pesar del trabajo de los debeladores, todavía ven al puritano como el joven convencionalmente apuesto que el escultor Daniel French convirtió en un John Harvard de bronce o el grave, maduro y macizo puritano del diácono Chapin de St. Gaudens, en Springfield, Massachusetts. Y parece de nuevo que, físicamente, el puritano no debía ser frágil, no debía parecer (utilicemos una palabra favorita del siglo XIX) demasiado "espiritual". Tampoco debía ser, aunque John Milton fue en verdad un puritano, poeta o artista. Aunque Tawney opine lo contrario, no debía ser un mercader o banquero de Londres o de Amsterdam.

Nuestra mejor brújula debe ser en esto la expresión "internamente dirigido" de David Riesman. El puritano ardía interiormente de guerra civil y sabía que tenía que librarla. Dios estaba de su lado, quería que triunfara y hasta, en el sentido del adagio típico puritano de "Dios ayuda a los que se ayudan", sería su aliado. Pero su guerra no fue una guerra de coalición; no lo fue, por lo menos, en el bando puritano. El mundo exterior de la naturaleza y los demás hombres no le parecía necesariamente hostil, si bien, en comparación con credos humanitarios y universalistas posteriores, el puritanismo es pesimista y tiene, con toda su fuerza, esa veta de hierro que pasa por toda la cristiandad, activa e inactiva. El puritano no era antisocial o asocial; sabía que tenía que entenderse con sus semejantes. Sabía que la caridad se le imponía como un deber, que era un deber que había que cumplir.

Su comandante en jefe en esta guerra consigo mismo, que frecuentemente suponía guerra con otros, era su conciencia. A mi juicio, no se imaginaba, aun siendo un calvinista estrictamente ortodoxo, que su conciencia estaba "determinada" por algo que estuviera completamente fuera de él, ni siquiera si este algo fuera Dios. Su conciencia era él mismo. (En esto, dicho sea de paso, está el cogollo de la dificultad intelectual con la predestinación incondicional que he examinado antes). Como extraños, podemos sostener que su conciencia respondía a la voz de una tradición cultural determinada, a la presión de sus correligionarios puritanos, a las demandas del cuerpo que estaba disciplinando, a un subconsciente del que nunca había oído hablar. Estaba siempre convencido de que era su voz y siempre esperaba que esta voz fuera un eco de la de Dios.

Concretamente, su conciencia le decía que prestara obediencia a los Diez Mandamientos. La confianza del puritano en la Biblia es

cosa muy sabida, como lo es su tendencia a ir al Antiguo Testamento antes que al Nuevo. Esto último no debe ser exagerado, sin embargo, so pena de caer en los errores de los debeladores de la década de 1920, quienes hicieron de los puritanos unos feroces seguidores de un Jehovah redivivo completamente olvidado del Sermón de la Montaña. Aquí, como tantas veces en asuntos de moral y de gusto, hace falta un equilibrio finísimo. El puritano, como la mayoría de los hombres moralmente vehementes de la tradición occidental, tenía por lo menos un toque del estoico. Su dirección interior no le permitía los enternecimientos fáciles, pero no es justo decir que carecía de corazón. Era amante del orden, la disciplina y la pulcritud y no veía estas cosas en los indignos pobres que son por lo general el objeto de la caridad. Pero era todavía más duro consigo mismo que con los demás, si se ajustaba a su ideal; y el mundo en que quería que este mundo se transformara no era sin duda un mundo cruel.

Tampoco era un mundo lúgubre, una prisión para la carne. Tenemos que seguir avanzando con muchas precauciones. El puritano no era ciertamente un hedonista. Buena parte de lo que en la práctica occidental normal y hasta conforme al ideal normal de Occidente es en el peor de los casos un placer inofensivo era considerado por él como seguimiento del Diablo. En los pocos tiempos y lugares en que los muy puritanos ejercieron plenamente el poder, tradujeron su ideal en leyes suntuarias de todas clases, en leyes de una "república de la virtud". El rígido sabatario ha sido desde hace tiempo el símbolo de esta fase de gobierno de los santos, el hombre que se atraganta a sus muchos adversarios y que ha dado origen al conocido epigrama:

Un puritano muy santo
Muerte al gato el lunes dio,
Porque el domingo, qué espanto,
Tras un ratón se lanzó [11].

Los puritanos sancionaron leyes para obligar a los no puritanos a comportarse de cierto modo, porque, como buenos herederos de la larga historia occidental, entendían que tal era la manera de regular la moral. No habían estudiado Ciencia Política 104 en un buen colegio norteamericano y no sabían que las leyes suntuarias y otras parecidas son ineficaces. Además, en ideal y en una gran medida en la práctica, el puritano no exigía a los demás de lo que se exigía a sí

[11] Richard Brathwait, *Barnabae Itinerarium: Barnabee's Journall*, ed. de D. B. Thomas, Londres, Penguin Press, 1932, p. 17. Resulta mejor el latín de Brathwait:
Veni Banbery, O prophanum!
Ubi vidi Puritanum,
Felem facientem furem,
Quia Sabbatho stravit Murem.

mismo. Si creía que la comunidad debía tener rigurosos códigos de conducta, siempre había sido riguroso consigo mismo. Había puritanos hipócritas, desde luego, pero el Santo Willie de Robert Burns no es un buen ejemplo; además, la falla de Willie no era la hipocresía, sino el orgullo. No hay nada perverso o desusado en las fases legales de las leyes puritánicas ni hay tampoco mucho de lo que antes juzgábamos perverso en sus fases morales.

Los puritanos fueron sabatarios estrictos porque estaban firmemente convencidos de que los católicos, contra los que se estaban rebelando, habían profanado el día del Señor al permitir en él toda clase de actividades mundanales, convirtiéndolo en lo que actualmente se llama en inglés un *holiday*, un día de fiesta, cuando debieron haber hecho de él lo que Dios quiso que fuera, un *holyday*, un día santo. Buena parte del resto de sus prohibiciones es un desafío a la antigua nobleza, contra la que también se habían rebelado. Sus ropas sencillas, sus colores apagados y oscuros, su pelo corto, su repudio de la danza, la música (exceptuados los himnos, de los que un psicólogo moderno podría decir que eran una salida para mucho de lo que en lo demás quedaba reprimido) y el teatro, eran protestas contra el consumo ostentoso de las clases superiores. Estas prohibiciones y la profunda desconfianza que los puritanos sentían por las artes en particular tienen sin duda raíces más profundas que esa protesta contra una vieja nobleza y una vieja y ya para el siglo XVI muy pintada y adornada Iglesia. Pero la protesta, la ineludible versión humana de la dialéctica de Hegel, está ahí.

Las otras raíces son indudablemente muchas y muy profundas, sin que queden expuestas en su totalidad ni siquiera por el psicoanálisis. La conocida burla de Macaulay de que los puritanos prohibieron azuzar a los osos en Inglaterra, no porque se hiciera daño a los osos, sino porque era un placer para los espectadores, contiene una verdad —algo más de media verdad, en cualquier caso—, pero no es justa. Los puritanos compartían la aceptación occidental común del dolor y la violencia, una aceptación no atacada por grandes grupos de Occidente hasta no mucho antes del siglo XVIII. No cabe esperar que se apiadaran del oso. En cuanto a los espectadores, los puritanos entendían que era un mal comportamiento azuzar al animal; entendían que era un bajo placer y no vacilaron en prohibir lo que juzgaban bajos placeres. Había, en su opinión, muchos placeres así, aunque la larga lista puede ser abarcada por el amplio título de vicios reconocidos desde hacía tiempo o tentaciones para el vicio: el juego, la embriaguez, la lujuria, la jactancia, el consumo ostentoso. Todos estos placeres les parecían una amenaza para lo que más valoraban en lo externo, en la conducta: el dominio de sí mismo.

Había, sin embargo, insistamos en ello, placeres permisibles para el puritano. No aprobaba la gula, que aparece en los sermones junto a los otros vicios. Pero no era cosa que le preocupara grandemente y,

en asuntos de comida y bebida, era partidario de la solidez y la abundancia. No era un gran abstemio si su digestión era buena y, contrariamente a la opinión de los jóvenes de la década del 1920, su digestión era buena con bastante frecuencia. Tomaba el mandamiento contra el adulterio tan en serio como los otros, pero es manifiesto que, dentro de los límites del matrimonio monógamo, no sentía en relación con el comercio sexual ninguna de las manifiestas dudas de San Pablo. Las pruebas empíricas de que disfrutaba de los placeres de la cama son abrumadoras, especialmente en relación con los puritanos norteamericanos, para quienes tener mucha familia era un bien económico. Todos los placeres sencillos de la vida, como el trabajo, la buena salud, el ejercicio, el campo, estaban a su alcance sin ristricciones y, si hemos de formarnos una idea cabal de Milton el Puritano, valdrá más que aceptemos al poeta de *L'Allegro* y de *Il Penseroso* al mismo tiempo que al del *Paraíso perdido*. Había placeres de la mente, porque, si bien los puritanos distaban de ser intelectuales, su promedio a este respecto era alto; al parecer, disfrutaron con frecuencia de estas cosas.

Pero no les gustaba el Arte. Cerraron los teatros, prohibieron los bailes al aire libre, en los que el hábito popular estimulaba los abrazos borrascosos, o en cualquier otro sitio, desalentaron las artes de la arquitectura y la decoración en sus iglesias parecidas a graneros y vetaron durante algún tiempo la música, con la excepción de los machacantes himnos. La relación detallada no resulta completamente justa, pero hay bastante verdad en el aserto de que el puritano, en sus más vehementes momentos, desconfiaba de los altos placeres del arte del mismo modo que de los bajos placeres de la carne. Siento la tentación de seguir a Macaulay y decir que la objeción del puritano no era al arte, sino al artista. No todos los artistas se habían hecho deliberadamente bohemios para el siglo XVII; desde luego, no se habían hecho todavía comercialmente bohemios. Aun hoy, hay artistas o poetas que se comportan como gerentes de una compañía de seguros y hasta lo son. Volveremos a esta rebelión de los artistas contra los filisteos cuando hablemos de los románticos del siglo XIX. Se había iniciado, sin embargo, el proceso de convertir al artista en hombre de mala fama; era un proceso que había avanzado ya mucho en la escena y era visible en el estudio, inclusive en los países menos puritanos, como Italia. El puritano, enemigo del desorden y de lo que juzgaba irresponsabilidad, se mostraba impaciente con esta incipiente Bohemia. El artista le devolvió la moneda y no necesitó esperar al siglo XIX para vengarse. En general, desde *Hudibras* en adelante, los artistas de la palabra se han mostrado duros con el puritano. Al referirse a los puritanos, Butler recuerda ya a los emancipados lectores de Mencken:

Llevados por pecados que les tientan
A lanzar mil condenas y reniegos;

Tan contrarios a todo que parece
Que rinden culto a Dios sólo a despecho [12].

Los aficionados al mundo del arte, el ambiente social en que el arte florecía, también fueron objeto de los violentos odios y miedos del puritano. La escena inglesa había producido al inmortal Shakespeare, pero, aun en el caso de que el puritano hubiera podido comprender y aceptar el realismo no cristiano del dramaturgo, lo que se le atragantaba era las maneras desenvueltas y la moral laxa del teatro, público y actores. En cuanto a las bellas artes, estaban inextricablemente mezcladas en la mente del puritano con la antigua Iglesia y la antigua nobleza, ambas por él repudiadas. Sin embargo, debe buscarse algo más para comprender la desconfianza y tal vez el temor que las artes inspiraban al puritano. Estamos de nuevo ante el hombre interiormente dirigido, temeroso, ante todo, de perder el dominio de sí mismo, consciente de que este mundo está lleno de tentaciones, a quien se ha enseñado —y cree— que tales tentaciones no son el producto de secuencias naturales, sino la directa y omnipresente intervención del mismo Diablo, cuyo ojo, como el de Dios, está siempre fijo hasta en el último gorrión, aunque con propósitos distintos. He dicho antes (pág. 176) que muchas cosas nos parecerían muy distintas si realmente creyéramos, con los primeros cristianos, que el mundo iba a terminar mañana o pasado mañana. También nos parecerían muy distintas si entendiéramos que, cada vez que sintiéramos un leve deseo de hacer algo no aprobado por nuestra conciencia —nuestro superego, si se prefiere— tal deseo era una señal de que probablemente íbamos a pasar la eternidad sometidos a espantosos sufrimientos. No estoy sosteniendo que esta creencia del puritano era una creencia razonable, ni siquiera útil, sino simplemente que, dada la herencia cultural del puritano, es una creencia comprensible y, realmente me siento obligado a decirlo, una creencia "natural".

Cabe que el amante de las altas artes no se sienta todavía satisfecho. ¿Es que el miedo del puritano al arte no es perverso en el fondo, sabiéndose como se sabe que las altas artes, el gran arte, es *catharsis*, algo que libra al alma de lo mezquino y malo, algo que eleva? El arte bajo tal vez excite las partes genitales, pero el gran arte, aunque tal vez un John Mill sostendría que produce una feliz castración espiritual en el extasiado, guarda con las partes genitales una relación que sólo puede ser descrita con palabras como trascendencia, sublimación, ennoblecimiento. Tal vez Dante estuviera más al tanto o ¿es que Paolo y Francesca estaban leyendo aquel día una obra de arte bajo? Como siempre en este obstinado mundo —obstinado para el trabajo de quien quiere sistematizar y simplificar a toda costa—, las dos partes

[12] Samuel Butler, *Hudibras*, Parte I, Canto I, versos 213-216.

pueden recurrir a los "hechos". Es muy difícil imaginarse a alguien que haya sido apartado inclusive de la moralidad puritana por *Edipo rey.* Pero *¿Tristan und Isolde?* Si se le dan al puritano sus premisas, puede defenderse.

Pero hay otra gran interpretación del ideal puritano que exige nuestra atención. Erich Fromm, que conoce tanto la literatura marxista-weberiana como la freudiana, sostiene que el modo de vida que surgió de la Reforma protestante exigía demasiado de la naturaleza humana ordinaria [13]. La Reforma, dice, deshizo la compleja red medieval de instituciones, rituales y creencias de orden social, económico y religioso que se combinaban para procurar al individuo cierta seguridad material y mucha seguridad espiritual. El hombre de la Edad Media sabía donde estaba, sólo necesitaba, por así decirlo, en una medida mínima tomar las decisiones que le exigían un gran esfuerzo o tensión. Conforme a la terminología de Riesman, estaba "dirigido por la tradición". En esto, se presentan Lutero y los demás reformadores, trabajando, es cierto, de acuerdo con los cambios en el modo de producción, y emancipan al individuo de todas esas restricciones o por lo menos de la mayoría de ellas. Lo liberaron. Pero el psicólogo que se remonta a aquella situación advierte que para la *mayoría* de los hombres medievales los modos del Medioevo habían sido más apoyos que restricciones. Estos hombres *no querían,* en su subconsciente, ser libres. Para el vigoroso y excepcional individualista protestante, las doctrinas luteranas como la justificación por la fe y el "sacerdocio del creyente" eran estímulos para obrar lo mejor que pudiera en este mundo sin la "ingerencia" del sacerdote, para trabajar duramente, para afrontar la necesidad de tomar decisiones por sí mismo, para ser su propio dueño tanto en las cosas del espíritu como en las de los negocios.

Pero la mayoría resultó incapaz de tan exigente modo de vida. En términos puramente económicos, tuvieron que atenerse a lo que equivalía a la explotación por el más fuerte. Hicieron falta mucho tiempo y los esfuerzos presocialistas y socialistas antes de que los trabajadores pudieran organizarse de nuevo. Psicológicamente, del mismo modo que institucionalmente, no se crearon en Occidente sustitutivos realmente adecuados de las seguridades que la síntesis medieval proporcionaba a los hombres ordinarios, con el resultado de que, inclusive en nuestros tiempos, las masas "escaparon de la libertad" para echarse en los brazos de dictadores totalitarios de la derecha y la izquierda. Ya encararemos en un capítulo posterior este problema de las dificultades morales de la democracia libertaria moderna. Actualmente, sin embargo, la mayoría de nosotros, influidos sin excepción por algunas versiones populares de psicología, nos inclinamos más a pensar del protestantismo en su forma puritana activa del siglo XVII como repre-

[13] Erich Fromm, *Escape from Freedom,* Nueva York, Farrar and Rinehart, 1941.

sor, no liberador, como imponiendo *restricciones*; eran restricciones que el buen puritano se imponía a sí mismo y que las leyes puritánicas —las *blue laws*— imponían a los demás[14]. Mas la interpretación psicológica no es en esto incongruente; para el buen discípulo de Fromm, las artificiales y duras restricciones externas del puritanismo capitalista posterior fueron hechas necesarias en parte por la pérdida anterior, debida a Lutero y sus aliados, de los naturales y aceptados apoyos que las antiguas instituciones y creencias habían procurado al individuo, quien de pronto se veía sin sostén. Fueran impuestos al puritano por su propia conciencia o a los demás por leyes e instituciones, los nuevos severos códigos tenían como resultado neto que los impulsos o energías psíquicos naturales, devueltos así al subconsciente, tomaban toda clase de venganzas, en forma de psicosis, neurosis y malos ajustes, todo lo cual se ha ido amontonando hasta constituir actualmente para nosotros una plaga. Debemos, pues, formularnos la pregunta: ¿es razonable aplicar nuestras modernas nociones de "represión" y sus malas consecuencias a nuestro puritano clásico?

Es una pregunta que no puede ser contestada satisfactoriamente. El relativista que existe en todo historiador, cómoda o incómodamente, ha de insistir en que todas las teorías o doctrinas psicológicas modernas pueden resultar muy poco permanentes, en que es absurdo aplicar al siglo XVII las ideas de moda en el XX y así sucesivamente. Y en verdad es difícil imaginarse a un puritano del siglo XVII tendido en la camilla de un psicoanalista. Nunca sabremos qué horrores de experiencia infantil hay detrás del autorreproche de Oliver Heywood:

> ¡Oh, Señor! Heme aquí junto a Tu escabel, un indigno gusano, una rama seca, un miserable pecador, sólo merecedor de que se me arroje como insípida sal[15].

Desde el principio, debe sostenerse que el problema es irreal. El puritano, puede alegarse, no estaba reprimiendo, sino meramente "regulando". Actualmente, cuando ya se ha retirado la primera ola de freudismo popularizado, no consideramos que todas y cada una de las ingerencias en los deseos del niño, para no hablar de los del adulto, sean represión y tengan malas consecuencias. Guiamos, regulamos, has-

[14] Utilizo la expresión *blue laws* como un conveniente término norteamericano que abarca todos los complejos intentos puritánicos de "legislar la virtud privada". El lector debe tener en cuenta que, para el purista en cuestiones históricas, la expresión se refiere únicamente a un conjunto específico de leyes en el Connecticut del siglo XVIII. Véase "Peter's Blue Laws", por W. F. Prince, American Historical Association, *Report*, 1898.

[15] Oliver Heywood, citado por W. Notestein en *Four Worthies*, New Haven, Yale University Press, 1957, p. 214. Todo el ensayo sobre Heywood merece ser leído como una buena muestra de un ministro puritano de segundo orden. El lenguaje de Heywood era el lenguaje de moda en la época.

ta castigamos. Hay en esto una situación semántica conocida y aclararla no tendrá nada de fácil: la palabra "represión" no perderá durante mucho tiempo su sentido peyorativo. Aun así, tengo que insistir en que, por lo menos para períodos de predominio puritano como la época de 1640 en Inglaterra, el gobierno de los santos en Ginebra y Nueva Inglaterra y, dentro de las congregaciones mismas, buena parte de esos primeros siglos de la Reforma, la palabra "represión" es la exacta, la necesaria. Las tradiciones norteamericanas acerca de la antigua Nueva Inglaterra, moldeadas más por *The Scarlet Letter* y cosas así que por los debeladores de la época de 1920, no son totalmente engañosas; los puritanos dijeron No. La propia Ginebra de Calvino estaba tan reglamentada que causa asombro que aun los teóricos políticos hayan podido extraer influencias libertarias del calvinismo prístino. He aquí un resumen reciente de un popular historiador:

Para regular la conducta de los seglares se estableció un sistema de visitas domiciliarias: uno u otro de los dignatarios visitaba anualmente cada casa del distrito que le estaba asignado e interrogaba a los ocupantes sobre todas las fases de su vida. Consistorio y Consejo habían prohibido los juegos de azar, de naipes, la blasfemia, la embriaguez, la frecuentación de tabernas, los bailes (animados entonces con besos y abrazos), las canciones indecentes o irreligiosas, los excesos en las diversiones, el derroche y el poco recato en el vestido. La ley detallaba lo permitido en color y cantidad de ropa, en número de platos de las comidas. Joyas y encajes eran mirados con malos ojos. Una mujer fue encarcelada por haber dado a su peinado una altura indecorosa. Las representaciones teatrales fueron limitadas a obras religiosas hasta que también éstas se suprimieron. Los nombres de los niños no debían ser sacados del calendario católico, sino preferentemente de los personajes del Antiguo Testamento; un padre terco pasó cuatro días en la cárcel por empeñarse en llamar a su hijo Claudio en lugar de Abraham. La censura de imprenta recogió precedentes católicos y seglares y fue ampliada; fueron prohibidos los libros de doctrina religiosa errónea o tendencia inmoral; los *Ensayos* de Montaigne y el *Emilio* de Rousseau iban a caer más adelante bajo esta prohibición. Hablar irrespetuosamente de Calvino o del clero era un delito. La primera violación de estas ordenanzas se castigaba con una reprimenda, las sucesivas con multas y la violación persistente con la cárcel o el destierro. La fornicación se castigaba con el destierro o el ahogo; el adulterio, la blasfemia o la idolatría con la muerte. En un caso extraordinario, un niño fue decapitado por haber pegado a sus padres [16].

Esto parece casi lo opuesto a la "libertad" en todos los sentidos, salvo para los pocos que hacían y aplicaban las leyes. No es que en las sociedades protestantes ordinarias el individuo fuera "libre", en el

[16] Will Durant, *The Reformation*, Nueva York, Simon & Schuster, 1957, p. 474.

sentido que el anarquista filosófico da a la palabra; es más bien que en los países protestantes el antiguo conjunto de conformidades medievales fue reemplazado por uno nuevo, por uno que en la rama calvinista del protestantismo era mucho más estricto, más represivo de los impulsos humanos ordinarios. La pregunta ha de formularse, pues, así: ¿era el nuevo nexo de regulaciones inadecuado para la tarea de cimentar una sociedad viable?

En relación con sus formas extremas, en Ginebra, Holanda, Nueva Inglaterra y la revolución puritana inglesa, creo que la respuesta debe ser afirmativa. En todo caso, como prueba pragmática, estas sociedades no perduraron en su forma estricta. El gobierno de los santos fue en su plenitud por doquiera un intento de llevar a los pobres seres humanos a alturas —son alturas, no profundidades— para las que un observador realista ha de juzgar que no están hechos. En otro lugar he considerado al gobierno de los santos, al dominio de los jacobinos y al régimen de los "viejos" bolcheviques como intentos, inspirados por el prurito de un movimiento religioso activo, de convertir este mundo en una especie de cielo [17]. A medida que el impulso puritano fue cediendo, a medida que los ya muy moderados grupos calvinistas formaron parte de la sociedad convencional de Occidente, las deducciones morales de su modo de vida cambiaron. Ya volveremos sobre esto, porque son grupos que han dejado su huella —en modo alguno ya la huella del propio Calvino— en buena parte del Occidente del siglo XIX y en especial en las zonas de Occidente de habla inglesa.

Pero, aun en el apogeo de su marcha hacia el ideal, no hay pruebas claras de que el calvinismo "produjera" más de lo que llamamos *perturbaciones mentales* que fases anteriores de la sociedad occidental. No creo que Oliver Heywood fuera un loco o siquiera un neurótico. Las estadísticas, como he tenido que recordarlo con frecuencia, no son tan buenas que podamos someter a prueba tesis tan espinosa como la de que las represiones puritánicas produjeron perturbaciones mentales en gran escala. Por de pronto, como eran sociedades pequeñas en su mayoría y los hombres tienen movilidad, los más recalcitrantes podían escaparse y, en efecto, se escapaban, los de Nueva Inglaterra a vivir entre los indios de la frontera y los de Europa a los países vecinos. Además, debemos recordar el proverbio alemán de que "la sopa nunca se toma tan caliente como sale del fuego". Los norteamericanos de la década del 1920 no fueron los primeros "burladores" de esta clase de prohibiciones; inclusive en Ginebra, era posible cometer adulterio y procrear hijos ilegítimos; en Inglaterra, un país grande para aquel tiempo, trazas de la "Alegre Inglaterra" sobrevivieron en lugares aislados a través de toda la revolución de los puritanos. Es imposible,

[17] Véase mi *Anatomy of Revolution*, Nueva York, Norton, 1938; en Vintage Books, Nueva York, Knopf, 1957, especialmente el Cap. VII.

salvo en Utopías invertidas como *Un nuevo mundo feliz* y *1984*, reprimir a todo el mundo todo el tiempo.

En resumen, el ideal puritano, aun llevado al fanatismo, es, cuando menos, uno de los interesantísimos esfuerzos que han hecho los seres humanos para domarse a sí mismos. El romántico tiene sin duda razón: somos realmente animales salvajes apenas domesticados lo suficiente para que nuestra especie siga adelante. Pero el sueño de una sociedad ordenada vuelve una y otra vez, induciendo a los hombres a trascenderse y a trascender la historia. El puritanismo no es en modo alguno el más riguroso de estos sueños y, en su esfuerzo por convertirse en realidad, no ha sido en modo alguno el menos efectivo. La gazmoñería liberal en este país, que ha privado a tantos de tan ancho campo de experiencia humana ("el liberal es un hombre que no leerá nada con lo que esté en desacuerdo"), ha sido especialmente injusta con los puritanos. Merecen algo mejor de nosotros; tal vez podamos aprender de ellos casi tanto como de los zuñis, los hopis o los samoanos.

IV

El puritanismo y el calvinismo, aunque los juzgo básicos en la experiencia moral del protestantismo, no agotan ni mucho menos las variedades de esa experiencia que se hallan en la Reforma. Recurriendo una vez más a un dualismo conveniente aunque imperfecto, cabría distinguir entre protestantismo, o de hecho cristianismo, "duro" y "blando". Esta distinción no equivale de ninguna manera a la sugerida por Pablo con su contraste de Letra y Espíritu, ni a la que cabe hacer entre quedarse en este mundo y huir de él, ni tampoco por completo a la que puede hacerse entre el organizador (Gregorio Magno, Bernardo de Clairvaux) y el místico recoleto (San Juan de la Cruz). El protestante blando no es un negligente ni tampoco en modo alguno un racionalista. Pero retrocede ante las más severas y aristocráticas doctrinas del calvinismo: la predestinación incondicional y, desde luego, refinamientos como la condenación de los niños, la limitación de la gracia de Dios a unos pocos elegidos y el porte estoico que va unido a la dignidad puritánica. Aunque florecieron más especialmente en el siglo XVIII, los orígenes de estos protestantes blandos se remontan a los mismos comienzos del protestantismo. Ya en el siglo XVI, Menno Simons, fundador de los mennonitas, anticipa muchas cosas con su doctrina de un "nuevo nacimiento", en sí mismo una señal de salvación. Los pietistas alemanes, los metodistas británicos y los quietistas franceses —estos últimos formalmente católicos, pero apenas ortodoxos— están casi siempre en el lado blando de la línea. Los cuáqueros, esa gente peculiar, tienen características blandas, especialmente en su pacifismo y su escatología. Fueron calvinistas optimistas y verdadera-

mente democráticos y en cierto sentido lo son. Pero la taxonomía de las sectas protestantes es una tarea abrumadora. Los metodistas tuvieron su ala calvinista y ellos, los bautistas y otras sectas fueron con frecuencia en asuntos de moralidad privada, como la bebida, la danza y los naipes, tan "puritánicos" como lo habían sido los santos. La Biblia era su fuente común. No acogieron con mucho agrado la Edad de la Razón. Son ellos, no los congregacionalistas yanquis y mucho menos los unitarios de Boston, los últimos puritanos en los Estados Unidos del siglo XX.

Positivamente, estos protestantes más blandos tienen en común una aceptación de alguna forma de la doctrina del libre albedrío y por lo menos una tendencia hacia, si no precisamente el universalismo —cada secta se consideraba firmemente la verdadera forma del cristianismo—, una creencia por lo menos de que Dios tenía básicamente buenas intenciones respecto a la raza humana y vería con agrado un importante aumento en el número de los salvados. Lo que tienen más notablemente en común es una piedad emocional que en sus reuniones puede llegar a una excitación que sus enemigos de la Edad de la Razón consideraban indecorosa y describían con la horrible palabra "entusiasmo". No fueron en su mayoría, sin embargo, hombres desenfrenados y es manifiesto que sus emociones no tuvieron semejanza con las del romántico en rebeldía. Eran gente sencilla, en su mayoría de las clases más humildes de la sociedad, tanto en Inglaterra y Alemania como en las colonias norteamericanas. Lecky pensaba que el movimiento metodista en Gran Bretaña libró a este país de serias dificultades con sus clases inferiores, que tuvieron que soportar el peso de la Revolución Industrial; los mineros, los obreros de los nuevos centros industriales y los misérrimos trabajadores del campo encontraron en su participación en las emociones religiosas, en toda la contextura conservadora del metodismo, una satisfacción que los libró de las tentaciones de los revolucionarios de inspiración francesa. Esta tesis fue ampliada y difundida por el historiador francés Elie Halévy [18].

Aunque las sectas pietistas atrajeron a un número nada despreciable de los que tenían inclinaciones evangélicas en las clases altas —Wesley era un hombre de Oxford y Zinzendorf un conde—, han de ser clasificadas entre los que alejaron al cristianismo del intelecto y lo llevaron hacia las emociones. Su teología era relativamente sencilla, su clero frecuentemente inculto y su desconfianza respecto a los muy instruidos realmente grande. Pero este mismo anti-intelectualismo hizo que resistieran las presiones de la Ilustración mucho mejor que

[18] W. E. Lecky, *A History of England in the Eighteenth Century*, Nueva York, Appleton, 1888, Vol. II, pp. 691-692; Elie Halévy, *A History of the English People in the Nineteenth Century*, Londres, Benn, 1949, Vol. I, *England in 1815*, pp. 424-428. Lecky difícilmente recoge el lema marxista acerca del "opio del pueblo" y Halévy ya no lo necesitaba.

los protestantes duros. El desprecio de los puritanos por los condenados de este mundo, su modo de aislarse del sentido común y su intenso deseo de rehacer la conducta humana parecen a primera vista más a prueba de la ciencia natural, de un racionalismo que se suponía a sí mismo sentido común y de la fe frecuentemente sincera de la Ilustración en la tolerancia que la dulce piedad de los metodistas y pietistas. Y es indudable que, en su primitivo ardor, en su fase activa, el puritanismo estaba completamente a resguardo del racionalismo puro. Pero el puritano era esencialmente un intelectual; tenía que pensar, que comprender, y su guerra consigo mismo era en parte una guerra entre la cabeza y el corazón. Cuando terminó la fase activa del puritanismo, sus prósperas tercera y cuarta generaciones, que ya no se sentían impulsadas a traer el cielo a la tierra, comenzaron a reconciliarse con esta tierra según estaba y esta reconciliación llevó a unos al unitarismo y a otros al librepensamiento. La historia intelectual de Boston es una excelente ilustración de este movimiento.

No pasó así con las sectas pietistas. No solamente resistieron a la corriente racionalista de la Edad de la Razón; en su mayoría, también resistieron a la corriente estrechamente ligada a la anterior del humanitarismo sentimental. Tuvieron que apagar un poco los fuegos del infierno, pero no los extinguieron. Trabajaron con los pobres, los desgraciados, los malos, y acogieron con agrado su conversión y hasta su reforma, pero no identificaron por completo el pecado con un mal ambiente socioeconómico. En realidad, creían en el pecado original, no en la bondad natural del hombre y/o en su racionalidad. Los intelectuales no han mirado a esta gente con muy buenos ojos. Son gente poco interesante, pero muy numerosa y tal vez un útil freno para nuestro mundo moderno en alocado progreso. Están todavía entre nosotros, casi completamente aparte de los intelectuales, casi completamente desconocidos por el intelectual como auténticas personas vivas.

V

La tradición protestante, de modo bastante natural, ha sostenido que la Reforma reformó, que la conducta humana mejoró con los éxitos protestantes, que hasta los católicos, aprendiendo tardíamente la necesaria lección, pusieron su casa un poco más en orden con lo que los protestantes llaman la "Contrarreforma". Los librepensadores de la Ilustración tuvieron más dificultades para estimar el valor moral de la Reforma. Juzgaron que los protestantes habían sido por lo menos una cuña para la Ilustración y advirtieron en los ataques protestantes contra la superstición y la corrupción de Roma mucho de sus propios sentimientos; sin embargo, podían leer, leyeron y comprendieron que el protestantismo primitivo era de hecho superstición cristiana. Y,

desde luego, sacar las cosas de su sitio ha sido desde hace tiempo una tentación irresistible para toda clase de historiadores, incluidos los de la Ilustración. Podemos comenzar, pues, con algunas de estas dudas acerca de las reformas de la Reforma.

El conjunto de ideas más de acuerdo con el espíritu de nuestra época se remonta por lo menos a William Cobbett, un quisquilloso periodista radical inglés de comienzos del siglo XIX que escribió una historia de la Reforma en Inglaterra [10]. Cobbett fue ampliado y aumentado por los positivistas, los marxistas, Weber, Tawney y Fromm y, de modo bastante natural, si bien no muy prudente en semejante compañía, los católicos. En sus términos más amplios, este frente de ataque sostiene que el protestantismo reemplazó la sociedad medieval comunalmente responsable, con sus gremios, su caridad organizada, sus nociones de un "justo precio" y su obligación de hacer lo más segura posible la vida de los pobres, por la desenfrenada arrebatiña moderna en pos de la riqueza. Liberados de estos buenos frenos católicos medievales, los seguidores de la Reforma, sobre todo los nuevos gobernantes territoriales modernos y sus secuaces, arramblaron con cuanto pudieron, sin importarles quién padecía. Enrique VIII de Inglaterra suprimió los monasterios y confiscó su riqueza, que utilizó para recompensar a sus cortesanos y crear como apoyo para su advenediza dinastía la nobleza Tudor de *nouveau riche*, que equivocadamente pensamos estaba compuesta por verdaderos nobles de linaje normando. Los pequeños príncipes alemanes y los burgueses holandeses también tuvieron su parte en el botín y los nobles hugonotes franceses igualmente la hubieran tenido si hubiesen vencido; es evidente que fue la esperanza del botín lo que les llevó al credo calvinista.

El nuevo rico, así prosigue el ataque, a pesar de su gazmoño protestantismo, que en todo caso no duró mucho, se comportó en cuestiones de moralidad privada tan mal por lo menos como es en el rico habitual. La moralidad pública en política, ya socavada por la inescrupulosa política de fuerza en el Renacimiento italiano, no mejoró nada en el Norte con la Reforma. La moralidad pública en la vida económica, como lo hemos señalado, empeoró mucho según esta tesis. Ya no había límites para la competencia y el Diablo se llevó el último. La nueva riqueza procedía del comercio y de la inversión, no primordialmente de la tierra; sus poseedores carecían de la firme moralidad consuetudinaria y del sentido del deber hacia sus dependientes que caracterizaban a la antigua clase. "A medida que la verdad se extendía

[10] *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland*. Esta historia de la Reforma protestante en Inglaterra e Irlanda complementa su título de este modo: "Que muestra como ese acontecimiento empobreció y degradó a la masa del pueblo en esos países. En una serie de cartas dirigidas a todos los ingleses razonables y justos". Londres, 1824-1825.

—escribió J. A. Froude—, la caridad y la justicia languidecían en Inglaterra"[20].

Se pueden hacer dos críticas evidentes a esta tesis general. La primera y más sencilla es la crítica que ya hemos hecho a la tesis de Weber, la de que cualesquiera que fueren los hechos del cambio del modo medieval de vida al moderno —y estos hechos eran indudablemente en parte los de una economía en expansión y la transferencia del agón, del espíritu de competencia, de la vida del caballero y del clérigo a la vida del cortesano aliado a la nueva riqueza capitalista—, estos cambios eran muy anteriores a que Lutero fijara sus noventa y cinco tesis en 1517. El protestantismo fue en algunas de sus fases parte de estos cambios y fue influido y hecho posible por aquellos de estos cambios que fueron anteriores. Lo que he dicho como comentario de la tesis de Weber es valedero para esta extensión de la misma: la inescrupulosa política del "Renacimiento" en las luchas de los siglos XII y XIII entre papa y emperador, para no hablar de la guerra de los Cien Años; el poco caso que a los pobres hacían sus superiores, las claras pruebas de agitación popular a lo largo de todo el siglo XIV, los comienzos de la expulsión de labradores por parte de terratenientes "capitalistas" deseosos de hacer dinero con los rebaños de ovinos en la Inglaterra del siglo XV, las muy modernas condiciones de "lucha de clases", el *popolo grasso* contra el *popolo minuto*, la rebelión de los *ciompi* en el *trecento* florentino... La lista de estos tan poco idílicos conflictos de la "serena" Edad Media podría prolongarse mucho[21].

La segunda y más complicada crítica se basa en dudas de que hubiera de hecho un aumento *general* en la inmoralidad convencional entre las clases rectoras, un aumento *general* en los padecimientos, privaciones y abandonos entre los gobernados. Intentaremos en un capítulo final poner en orden comprensible los cambios en los patrones morales y la conducta de grupos que podemos aproximadamente establecer. Existen estos cambios, pero probablemente no saldrá de ellos la clase de sentido que tratan de fijar los proponentes de la tesis que comentamos. Hay repentinos y por lo general poco permanentes accesos colectivos de conducta puritánica: el breve régimen de Savonarola, por ejemplo. Hay, por lo menos en los tiempos modernos, accesos de conducta antipuritánica muy impresionante entre quienes pueden permitirse tal lujo, frecuentemente como reacción contra el exceso de clase opuesta, como el período de la restauración de los Estuardos después del Commonwealth puritano. Hay, para anticipar las cosas un poco, toda clase de "ciclos" largos y cortos, que varían con distintas

[20] *Henry VIII*, Vol. I, p. 74. Aunque Froude fue un victoriano y un encarnizado anticatólico, me sospecho que hay ironía en esa "verdad".

[21] Para la lucha de clases en Florencia, véase Iris Origo, *Merchant of Prato*, pp. 66-67.

clases u otros grupos de una sociedad dada. La ética, la conducta, la moral, cambian efectivamente entre 1250 y 1700, pero no de modo tan sencillo como lo pintan los críticos de la moralidad protestante.

En cuanto al nivel moral general de quienes podían vivir relajadamente —y de muchos que trataban de vivir como los de arriba—, *Waning of the Middle Ages* de Huizinga muestra claramente que el lujo, el refinamiento extremo, la fascinación con la muerte y la corrupción y todos los morbosos excesos del siglo XVI se hallan presentes en los siglos XIV y XV. Lo mismo puede decirse de los padecimientos de los pobres y de las relaciones entre éstos y los ricos. Estas relaciones no fueron nunca, ni aun en el apogeo del sistema feudal, de mutuo amor cristiano. La lucha de clases, que los marxistas tienen mucha razón en sostener que es una constante de la historia occidental, se intensificó y se hizo más abierta, pero no por la Reforma protestante, pues el proceso se remonta mucho más en el tiempo. Es manifiesto que hubo individuos y en ocasiones grandes grupos que padecieron con estos cambios. Hubo campesinos desahuciados, víctimas del cambio tecnológico, víctimas de crueles guerras exteriores y civiles, que también son anteriores al protestantismo, aunque en este caso hubo una intensificación a causa de los nuevos odios que el protestantismo generó. Pero, como ya he señalado, los ingresos reales, inclusive los ingresos reales para los muchos, para el "pueblo", con sometimiento a los altibajos de una economía de mercado razonablemente libre, a las graves escaseces locales inevitables en aquellos días de transporte y administración económica primitivos y sin duda a otras muchas variables, fueron aumentando constantemente, en general, desde el año 1000. No creo que el historiador económico más escandalizado haya podido mostrar, siempre como promedio y a la larga, que los "trabajadores", los "proletarios", inclusive los "campesinos", es decir, cualquier "clase inferior", quedaran excluidos *totalmente* en cualquier época de por lo menos una participación en este aumento de los ingresos reales.

Pero ¿es que una de las características del mundo moderno no ha sido la infelicidad, el descontento, de grandes números de quienes constituyen la base de la pirámide social? ¿No tendrá razón Fromm, al fin de cuentas, cuando dice que el resultado final de la Reforma protestante ha sido dejar a las masas en el desamparo, espiritualmente desarraigadas, víctimas de una libertad para el cambio a la que no podían adaptarse, en la carencia de todo cuanto forma la dignidad humana? Las implicancias todavía más amplias de esta muy amplia generalización serán estudiadas en un capítulo posterior. En su específica aplicación a la Reforma protestante, creo que la tesis no puede ser bien establecida y necesita muchas calificaciones.

Primeramente, en cuanto a caridad, vista como lo que llamamos ahora servicio social, la situación no era ni mucho menos tan mala

como ha sido pintada por algunos historiadores, por ejemplo, Cobbett e inclusive Froude. Aun en Inglaterra, la ley de pobres isabelina de 1601 es meramente la culminación en el centro del gobierno nacional de un largo proceso por el que la autoridad seglar asumió las responsabilidades principales en relación con los que ahora llamamos, pía y democráticamente, los "*sub*privilegiados". Una vez más, el puritanismo es en principio duro y decepcionante para los pobres. Como ese último puritano, George Bernard Shaw, la mayoría de los puritanos entendían que los pobres eran indignos, pues de otro modo Dios no les hubiera hecho pobres (para Shaw, lo que les hacía pobres era la carencia de Fuerza Vital). Pero creo que debemos invertir aquí el orden habitual de la desconcertante relación entre el principio y la práctica; el puritano hacía por el pobre más de lo que la predicación puritana al respecto revela. Admito que el puritano no amaba a los pobres (¿quién los ama?), pero no los dejaba morirse de hambre.

Por otra parte, tomando al puritanismo en toda su amplitud, puede alegarse que los hombres tuvieron por lo menos la satisfacción de acercar lo real a lo ideal en mayor medida de lo que había sido usual en el cristianismo. Admitidas las malas conductas que inspiran a los novelistas, admitida la pobreza estética de lo ideal, admitido mucho de lo que los anti-puritanos dicen, sigue siendo cierto que los puritanos vivían en comunidades donde se practicaba mucho de lo que en Occidente se ha tenido generalmente como virtud, donde se reducía a un mínimo mucho de lo que se ha considerado vicio. El modo de vida puritano se aproximaba en muchos al ideal puritano. La vida sencilla, no ascética, era la suerte común; no eran raros los altos pensamientos, exhortatorios e introspectivos. El puritano era demasiado consciente y estaba en el fondo demasiado influido por una especie de tendencia racionalista para merecer el calificativo de "primitivo"; no era siquiera, en contraste con lo que sucedió a algunos de los más moderados humanitarios del siglo XVIII, un buscador consciente de un primitivo pasado. (La apelación protestante a la Biblia y al "cristianismo evangélico" no me parece en modo alguno un primitivismo genuino, ni siquiera en grupos como los mennonitas y los cuáqueros.) Pero el modo puritano de vida tiene analogías con esas sociedades sencillas, disciplinadas y tradicionalistas donde, de lo alto a lo bajo, no hay lujos, ni consumo ostentoso, ni vicios francos, ni vicios intelectuales como la ironía y la viveza.

No podía durar y, en todo caso, no duró. El puritanismo tuvo su participación en el ideal y la realidad victorianos y no deja de participar en nuestras propias vidas. Pero el puritanismo del siglo XVII ha dejado de existir. El marxista está sin duda, como de costumbre, por lo menos parcialmente en lo cierto; la misma productividad de la sociedad puritana tenía que llevar a un aumento de la riqueza y a la creación de tentaciones de vida suntuaria que no podían resistir. Pero

el respeto que el puritano tenía para la educación y, en verdad, para la vida del intelecto era un peligro para el modo puritano de vida. Si los apetitos y sentimientos "bajos" de los hombres los llevan a vicios groseros, sus "altos" impulsos intelectuales los arrastran a vicios todavía más peligrosos y diversos: a la originalidad, a la noble repugnancia que en los Estados Unidos llamamos "liberalismo", a la viveza y la ironía, a esa actitud, sumamente censurable para el puritano, para la que tenemos que emplear, ya que generalmente es tal *cosa*, la palabra estudiantil *sophistication*, algo parecido a refinamiento afectado y fatuo. En el sentido más importante de todos, en la situación histórica específica de Occidente en el siglo XVII, fomentar el libre uso del intelecto —y fomentar el intelecto de cualquier modo es inducirlo al librepensamiento— significaba fomentar el desarrollo de la ciencia natural moderna. Y, sea lo que fuere lo que hubiera podido o debido haber hecho, la ciencia natural se ha revelado en la realidad como el mayor disolvente de la cosmología central, no sólo del puritanismo, sino de todo el cristianismo. Tal vez el elemento central de la "ética protestante" que contribuyó a hacer nuestro mundo de mediados del siglo XX no fue la glorificación del duro trabajo y del éxito mundanal, sino la glorificación del intelecto. El puritano podía con frecuencia soportar la vida sencilla sin ceder a la tentación, pero el alto pensar resultó demasiado para él.

Cabe utilizar una metáfora más concreta y tal vez más sugestiva. La sociedad puritana era, aunque menos simplemente, como la espartana, la de los primeros tiempos de Roma y la de los señores feudales de la baja Edad Media, es decir, una sociedad de leones. Pero los puritanos, aunque desaprobaban la *moral* de los zorros, sentían cierta admiración por la *inteligencia* que los zorros revelaban; dicho, si se prefiere, de otro modo, los mismos puritanos eran, como hombres de negocios, los hombres que describe Weber y, finalmente, como políticos, zorros auténticos. En lo humano, si no en el mundo animal, el zorro acaba destruyendo al león [22].

VI

Volvamos a nuestro punto de partida. Cualesquiera que hubieren sido sus ramificaciones en política y economía, la Reforma del siglo XVI, tanto protestante como católica, fue para muchos de sus dirigentes y también de los seguidores un esfuerzo para renovar el espíritu

[22] La metáfora es de Maquiavelo. Fue desarrollada por Pareto, cuyos leones son aristócratas conservadores y tradicionalistas guiados por sentimientos que denomina "residuos de agregados persistentes" y cuyos zorros son dirigentes innovadores, listos y poco escrupulosos que se guían por lo que llama "residuos de instintos para combinaciones". No nos es posible enfrascarnos en Pareto, pero véase su *The Mind and Society*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1935, párrafos 2178, 1480.

moral de cruzada con el que nació el cristianismo. Algunos de ellos —¿cómo asegurarlo?— estaban tal vez llevados por la intensificación de ese espíritu hacia una herejía en extremo peligrosa y, sin embargo, endémica en el cristianismo, una herejía más profunda inclusive que el dualismo maniqueo, una herejía que anunciaba la de la Ilustración del siglo XVIII. Algunos de ellos tal vez esperaron destruir el mal en la tierra, "curar" el mal, una tarea que el realista moral juzga tan sin sentido como el médico juzgaría "curar" la muerte. En todo caso, si se quiere medir el éxito de la Reforma por el grado en que convirtió a los hombres en seres moralmente perfectos, habrá que decir simplemente que la Reforma fue un fracaso.

Si se toma un patrón modesto y se pregunta qué reformas específicas tuvieron relativamente éxito, la respuesta es diferente. Se puso término a mucho de lo que escandalizaba a los reformadores en la Iglesia de fines del siglo XV y lo así liquidado ya nunca reapareció en forma tan escandalosa. La Reforma católica constituyó un éxito impresionante. La corte papal romana que tanto escandalizó a Lutero, y también a otros muchos, ya nunca volvió. Es sin duda imposible y tal vez indeseable eliminar por completo al político que hay en el administrador eclesiástico, pero los vicios de los que los Borgias son símbolos para todos nosotros no pueden persistir mucho tiempo en ningún clero cristiano y en Roma tampoco persistieron. La Reforma católica fue una renovación en toda la línea, una renovación del celo misionero cuando los descubrimientos geográficos revelaron nuevos mundos, una renovación del trabajo social organizado cuando se crearon nuevas órdenes llenas de celo caritativo, una renovación de la confianza que inspiró tan afortunados contraataques en Europa central y oriental. Hubo recaídas, inclusive en el clero, al ofrecer la Ilustración tentaciones de una clase diferente y al reproducirse las antiguas, por lo menos para el alto clero, en un ambiente como el del *ancien régime* francés. Sin embargo, aun en Francia, el estado de la Iglesia en 1789 no parece a la investigación moderna en parte alguna tan malo ni mucho menos como pareció a los revolucionarios franceses y sus fieles historiadores: había cierto grado de indiferencia, sí, y mucha ignorancia e incompetencia entre el bajo clero mal pagado, pero nada parecido a la corrupción carnal del siglo XV [23].

Esta Reforma católica, téngase presente, fue una reforma moral en una Iglesia que en el Concilio de Trento se negó a cambiar su teología y su gobierno. Inclusive la muy extrema extensión de la doctrina de las buenas obras que provocó la rebeldía de Lutero, la venta de indulgencias, fue corregida en la práctica más que en teoría, pues los padres de Trento decidieron que había realmente un tesoro de buenas

[23] Pierre de la Gorce, *Histoire Religieuse de la Révolution Française*, París, Librairie Plon, 1925; André Latreille, *L'Eglise Catholique et la Révolution Française*, París, Librairie Hachette, 1946.

obras al que los mortales podían recurrir en las debidas condiciones. La Iglesia católica no ha sido del todo, en asuntos de interés filosófico último, la monolítica supervivencia medieval que algunos, tanto dentro como fuera de ella, sostienen que ha sido, pero, en comparación con el protestantismo, ha sabido resistirse a los complejos posteriores de herejías que llamaré aquí simplemente "optimistas-racionalistas-humanitarias" y a las que volveré en breve, al examinar la Ilustración del siglo XVIII.

En cuanto a los protestantes, tampoco lograron curar el mal. Cabe que, como piensa Tawney, hayan aumentado las miserias, y el número relativo de los pobres y hayan creado una nueva y peor clase media farisaica. Cabe que hayan aumentado el número de los que el moderno psicólogo consideraría innecesariamente auto-torturados. Cabe que hayan condenado a más de un gran artista a la mudez sin gloria o a la rebelión inútil. Cabe que sean los más responsables de la tal vez peligrosa multiplicidad de los occidentales modernos en todos los asuntos de interés filosófico último. Son todas ellas tesis muy discutibles y me siento plenamente justificado para referirme a ellas en condicional. Como el lector lo sabe ya, me inclino a pensar que, en todos estos asuntos, las denuncias contra el protestantismo han sido llevadas demasiado lejos todos estos últimos años. Pero nadie en su cabal juicio acusará a los protestantes de haber *alentado* en su medio a los Borgias. De hecho, los puritanos fueron en su mayoría razonablemente puros; a veces, llegaron en esto a extremos muy poco razonables. Hasta las conservadoras Iglesias establecidas, la anglicana y la luterana, aunque acusadas a veces, no sin justificación, de erastianismo, aunque siempre han tenido numerosos cristianos convencionalmente no cristianos, nunca han sido convencionalmente corrompidas. Para un Kierkegaard, la Iglesia luterana del siglo XIX estaba verdaderamente corrompida; pero Kierkegaard era un hombre más enfermo, o más loco, o más identificado con Dios que casi cualquier otro en la larga historia del cristianismo. Necesitaba el desierto del siglo III y sólo contaba con la Dinamarca del XIX. Para todos menos para los Kierkegaard y los que se les parecen, la Reforma protestante fue, como la católica, una verdadera reforma; en ambas, todo indica que el nivel de la conducta de los seglares se elevó un tanto; en ambas, el escándalo manifiesto de un clero que vivía clara y simplemente en los pecados de la carne llegó a su fin, por lo menos en Occidente.

IX EL RENACIMIENTO

Si hubo una vez un grupo selecto, con plena conciencia de sus propios méritos, que trató de apartarse del vulgar rebaño y vivir la vida como un juego de perfección artística, ese grupo fue el círculo de espíritus escogidos del Renacimiento [1].

Todos los conceptos de excelencia moral son aristocráticos, porque quienes los albergan saben que los muchos no pueden vivir a tono con conceptos así. Hasta el más inocente de los demócratas norteamericanos sabe que, en el mejor de los casos, la mayoría de la gente ha sido hasta ahora engañada la mayor parte del tiempo. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre dos clases de aristocracias occidentales, puestas muy en contraste por el Renacimiento y la Reforma. Huizinga tiene mucha razón: los espíritus escogidos del Renacimiento, los hombres de *virtù*, los humanistas, los cortesanos, sólo pedían que los muchos no les molestaran. En algunos pocos círculos como el de Pico della Mirandola, existía un vago sentir, platónico-utópico, de que todo el mundo podría ser mucho mejor si todos conocieran a Platón, pero no había en esta gente un verdadero celo reformador. Estos aristócratas de alma y cuerpo, no solamente no soñaban con hacer a los muchos hombres de *virtù*, de saber, de civilidad, sino que la mayoría de ellos tampoco se preocupaban lo más mínimo por la conducta de los muchos mientras no fuera para ellos un estorbo.

Los reformadores protestantes, especialmente en el centro calvinista del protestantismo, eran, como sus enemigos lo han señalado siempre, aristócratas, "elitistas", esnobs espirituales. Los elegidos eran pocos y lo sabían; los condenados eran muchos y eran mantenidos constantemente al tanto de su desdichada condición por los pocos salvados. Aquí, dicho sin verdadera malicia por mi parte, está la clave de la diferencia entre las dos actitudes aristocráticas. En su nivel más

[1] Huizinga, *Homo Ludens*, p. 180.

bajo, el santo puritano no podía sentir indiferencia por la conducta de la condenada —predestinada— multitud, aunque sólo fuera, como dijo un ministro puritano, porque tal conducta hedía en las narices de los fieles. Cabe que el puritano entendiera que no podía salvar a los muchos, pero tampoco podía dejarles pecar en paz. De hecho, como he insistido en ello, su práctica era mucho más esperanzadamente mejorista y cristiana que su teoría. Quería que sus semejantes se comportaran bien y hacía todo lo posible para que así fuera. En cuanto a las formas menos heroicas de protestantismo, nunca perdieron por completo, como tampoco sucedió con la Iglesia católica, el básico impulso cristiano hacia una sociedad en la que todos los hombres vivieran de acuerdo con el ideal ético cristiano aristocrático. Pero se quería conseguir esto sin violencia, sin el heroismo que destruye.

El retorno renacentista a los griegos y romanos no fue, pues, simplemente un retorno a los arcos redondos, el latín ciceroniano, Platón y todo lo demás; tampoco fue un retorno a nada tan vago como un saludable paganismo, el espíritu de libertad individual, la revuelta contra la autoridad. Fue un intento hecho por otra minoría aristocrática para vivir de nuevo la vida de lo bello-y-bueno, el Justo Medio aristotélico, la mente activa —pero no incómodamente original, no preocupada, no frustrada— en un cuerpo armonioso, la vida recomendada por la Justa Causa de Aristófanes, "fragante de holgura", el sereno divorcio de la sudorosa realidad tan bien reflejado en mi cita de Séneca (véase página 134). "Cortesía —escribió Paolo da Certaldo en el siglo XV— es únicamente mesura (Justo Medio) y la mesura perdura" [2]. Pero el medio, la mesura, en este sentido dista del "promedio" como ninguna otra cosa pueda hacerlo.

Ahora bien, los hombres del Renacimiento hicieron, como sus modelos griegos de la Gran Época, un verdadero esfuerzo para combinar las excelencias de las dos grandes funciones aristocráticas occidentales, tan frecuentemente separadas en el hecho y en el ideal. Trataron de obtener lo más posible de sus cuerpos y de sus mentes, combinar el guerrero-estadista con el sacerdote-artista-intelectual. No tuvieron en modo alguno tanto éxito como suponen sus modernos admiradores. El estudioso-humanista del Renacimiento, sin la ayuda de nuestros modernos diccionarios, obras de consulta, índices y bien catalogadas bibliotecas, tenía tarea tan colosal que difícilmente podía esperarse que tuviera tiempo para el desarrollo de su cuerpo. Algunos de ellos hicieron lo posible a este respecto, pero, en general, el estudioso europeo estuvo tan atado a su mesa de trabajo como lo estuvieron los es-

[2] Paolo da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, editado por Alfredo Schiaffini, Florencia, Felice Le Monnier, 1945, Nº 82, p. 79. *Cortesía non è altro se non misura, e misura dura.* Hay toques de Polonio en este librito de consejos morales, mucha sabiduría popular y mucho sentido común cristiano, así como débiles ecos de lo bello-y-bueno.

colásticos. De hecho, sólo en Inglaterra se intentó unir en la educación superior la juventud de las dos aristocracias, los futuros hombres de acción con los futuros pensadores; fue un intento destinado a sobrevivir, en un éxito parcial, en Oxford, Cambridge y los llamados colegios públicos. Por otra parte, los hombres de *virtù* no tenían para el ejercicio de sus cuerpos nada tan bueno como lo que tuvieron los griegos con sus juegos y sus guerras. Persistieron los torneos caballerescos, más que levemente ridículos, en el siglo XVI del alto Renacimiento en Europa septentrional y occidental; se podía recurrir también a la caza y a los juegos juveniles. Pero la pólvora había comenzado a estropear el deporte de la guerra, por lo menos su aspecto aristocrático, y nunca hubo un equivalente continental de los campos de juego de Eton. En cuanto a los artistas, su favorito ejercicio deportivo se desarrollaba por lo general en la cama.

Procederemos, pues, desafiando la tradición que hace del Hombre del Renacimiento una gloriosa unión del artista, el sabio y el hombre de acción, a considerar separadamente los ideales del humanista y los del hombre de *virtù*. Desde luego, unos y otros ideales actuaban con frecuencia en la conciencia del mismo hombre; más particularmente, el artista procuraba extraer lo más posible de ambos mundos, a veces, como en el caso de Benvenuto Cellini, con cierto grado de éxito. En la corte de Lorenzo de Médicis, los artistas y los hombres de letras se esforzaban por mostrar cortesía y *virtù* y los cortesanos se esforzaban por ser humanistas. Symonds, Burckhardt y otros enamorados del Renacimiento —odiaban por lo general al mismo tiempo al siglo XIX— no estaban totalmente equivocados: estos atletas renacentistas del espíritu lucharon valientemente por ser Apolos. Tal vez lo hicieron con excesivo entusiasmo.

II

El ideal *humanista* está claramente encarnado, aunque, como siempre, de modo imperfecto en un héroe de la cultura, Erasmo. El humanista, que era un erudito y muchas veces también un literato y un moralista, no era lo que hoy llamamos un hombre de ciencia. Si, como Erasmo, se distinguía lo suficiente, alcanzaba, sin embargo, entre todos los interesados en la cultura formal algo parecido al prestigio que tiene actualmente el físico. Si hubiese habido entonces diarios y semanarios informativos, Erasmo y unos cuantos más hubieran figurado de modo prominente en sus páginas, como ocurre hoy con un Einstein o un Bohr. Es difícil determinar en qué medida esta reputación penetraba en las masas del siglo XVI. Apenas había todavía en Occidente, ni siquiera en Florencia, París o Londres, el equivalente de las grandes ciudades refinadas de la antigüedad: Atenas en su apogeo,

Alejandría, Roma sin duda y, desde luego, Constantinopla en el apogeo de la lucha en torno de las herejías cristianas, donde el hombre de la calle es una especie de intelectual degradado, muy interesado en los debates sobre asuntos de gusto, filosofía o religión, casi tanto, aunque no del todo, como en el deporte y la maledicencia.

La figura de Erasmo evoca ciertos elementos negativos en relación con el ideal humanista, unos elementos con los que podemos francamente comenzar nuestro intento de comprender lo que ese ideal era realmente, ya que deben ser retirados de nuestro camino. El humanista no era un demócrata; no se hacía ilusiones de que Platón sirviera para los muchos. Es lugar común que las primeras generaciones de humanistas después de la invención de la imprenta sintieron hacia la mecanización de una de las bellas artes la clase de desdén que el artista ha sentido siempre por lo hecho a máquina. Los libros impresos tal vez desagradaban también porque un saber tan fácilmente distribuido amenazaba con hacer el saber fácil y no una rara distinción. No era necesario sin duda que sintieran esta preocupación. El humanista se sentía orgulloso del saber penosamente adquirido, con un orgullo que un demócrata hubiera llamado fatuidad. Este saber era el saber tradicional del gramático, el historiador literario, el crítico y el filósofo y se alcanzaba mediante la acumulación de trozos de la enorme masa de obras en latín y griego; si excluimos un leve toque de arqueología, y esto en los mismos comienzos, no se trataba de pericias de experimentación, observación concreta y estudio de casos, es decir, no eran las pericias con las que el hombre de ciencia se ensúcia las manos. El humanista no era un hombre que noblemente y como precursor del mundo moderno se hubiera emancipado de la autoridad de la costumbre, la palabra impresa y lo aceptado; solamente, en contraste con los escolásticos, se apartaba todo lo posible de la tradición patrística y medieval y se remontaba directamente a sus amados griegos y romanos. Se limitó a reemplazar una autoridad por otra. Ante los escolásticos era un rebelde; ante los gigantes de la antigüedad clásica era un humilde discípulo.

Pero era humilde únicamente con los muertos hacía tiempo y sus obras. Desdeñaba a sus predecesores medievales, a los que consideraba zafios bárbaros que ignoraban el buen latín y nada sabían de griego, subordinados a la reputación de un Aristóteles al que nunca habían leído en el original. Hacia sus contemporáneos exhibía esa curiosa forma de lucha occidental por el premio que prevalece entre los sabios y que nunca ha sido tan desnuda, tan vehemente, tan homérica, desde la gran era de los humanistas. El mismo Erasmo era un erudito vano y quisquilloso, justificadamente consciente de sus talentos y su prestigio, pero ciertamente reo del gran pecado cristiano del orgullo. He aquí, como muestra de los modales polémicos de la época —ejem-

plo extremo, sin duda—, a Poggio Bracciolini dirigiéndose a su colega humanista Tomasio Filelfo:

¡Tú, hediondo macho cabrío! ¡Tú, cornudo monstruo! ¡Tú, malévolo detractor...! Quiera la divina venganza destruirte como a enemigo de los virtuosos, como parricida que tratas de hundir a los prudentes y buenos con mentiras y calumnias y las más falsas y viles imputaciones. Si has de ser contumaz, escribe tus sátiras contra los amantes de tu mujer, descarga la putridez de tu estómago sobre quienes adornan tu frente con cuernos [3].

Es manifiesto que estas disputas de humanistas tienen un toque de descamisado que no se halla en versiones posteriores y puramente académicas —ni siquiera en la versión alemana del siglo XIX— de la *entremangerie professorale.* En todos estos hombres, salvo en los más secos, hay una vehemencia renacentista, un sentido de emancipación que es raro en la tradición de los doctos. Este mismo Poggio Bracciolini, cuando, llegado a la edad madura, juzgó prudente casarse, "se vio obligado a separarse de una querida que le había dado doce hijos y dos hijas [4]".

Sin embargo, lo importante para el historiador de moral en relación con el humanista del Renacimiento es que cabe ya ver en éste, aunque débilmente —no es más que esa vieja y fidedigna nubecilla en el horizonte—, esa alienación del intelectual que constituye una fase tan importante de nuestro propio clima moral. La actitud descrita en esa frase actualmente conocida no se halla totalmente ausente en la antigua cultura grecorromana. Pero ni siquiera en Platón, los satíricos romanos o Luciano se advierte la formación de un espíritu corporativo, de lo que llamamos una "clase", consciente de sí misma y de sus diferencias con cualquier otro grupo social y económico, convencida de que realmente no tiene el lugar que le corresponde a la cabeza de todos los otros grupos. Entre los humanistas del Renacimiento no existe en modo alguno la impresión de que los groseros hombres de negocios están haciendo lo que los humanistas deberían hacer; no hay ligas de artistas contra los filisteos, los burgueses. No incurramos en fantasías anacrónicas. Pero hay una fuerte conciencia de clase, la sensación de pertenecer a un grupo privilegiado, un grupo cuyos privilegios dependen, no del nacimiento, sino del talento y el duro y disciplinado trabajo, es decir, una aristocracia de la inteligencia, una *élite.* Esta aristocracia fue tratada muy bien en el apogeo del Renacimiento por la otra aristocracia, la del cuerpo, la del poder político y económico. No hay todavía alienación. Pero llegará y los sucesores de los humanistas y artistas del Renacimiento estarán muy dispuestos a ella.

[3] Todo esto, desde luego, en buen latín. Traducido en *Life of Poggio Bracciolini,* por W. M. Shepherd, 2ª ed., Liverpool, 1837, p. 282.

[4] Shepherd, *Bracciolini,* p. 282.

Entre los artistas, hay claramente en el Renacimiento esa impresión de que no están obligados por las convenciones y decoros de la vida ordinaria que posteriormente iba a ser caricaturizada en la "Bohemia" del siglo XIX. También aquí la palabra es un anacronismo. Ni siquiera los círculos medievales como el que produjo a un Villon, aunque fueron bastante truhanescos y de mala fama, tienen parecido con nuestros grupos de vida afectada y virtuosamente relajada de la Left Bank, del Greenwich Village o de la North Beach. Por de pronto, no había una respetabilidad victoriana contra la que rebelarse, es decir, no había una clase media organizada y poderosa. El mismo Cellini, con todos sus crímenes y desórdenes, tan orgullosamente relatados en su autobiografía, no es en manera alguna un bohemio. Sin embargo, existen ya señales de lo que iba a venir, como existen entre los eruditos. El artista es el hombre puesto aparte para hacer grandes cosas, el hombre que está hecho para infringir las normas, el hombre del que no cabe esperar que se adapte al prosaísmo de la vida. Es todavía el muy honrado Miguel Ángel, es todavía el proteico Leonardo da Vinci, es todavía, aun como artista menor, el Cellini que se codea con el rey de Francia. Sus sucesores no se mostrarán tan cordiales con sus clientes de la clase media.

Una vez más, a riesgo de mostrarme tedioso, debo señalar hasta qué punto el ideal renacentista del humanista y del artista lleva la estampa de la lucha que prevalece en una competencia intensa. No negaré ni por un instante que el erudito y el artista estaban inspirados por los altos ideales de Verdad y Belleza. Estoy dispuesto a conceder que es más noble, más útil para la humanidad y en un todo moralmente mejor esculpir la más bella estatua, publicar la mejor edición crítica de Esquilo o trazar los mejores planos para San Pedro que ser el corredor más rápido, poner fuera de combate a todos los adversarios en una lucha por el premio o lidiar mejor que cualquier otro en un torneo. Pero no debemos olvidar, como tendemos a olvidarlo cuando juzgamos que los premios de una competencia son nobles, que la competencia era de todos modos una lucha, que había más vencidos que vencedores, que el ganador disfrutaba con su triunfo, que, en pocas palabras, el Sermón de la Montaña no tenía intervención alguna en el asunto. El Renacimiento que tantos han admirado desde lejos, el Renacimiento que los libros de texto subrayan con hermosas palabras como "individualismo", "espíritus libres", "buen gusto", fue de hecho una de las más violentas luchas libres en la historia de Occidente, una lucha en la que menudeó el cuerpo a cuerpo y que careció de árbitro.

III

El más importante ideal del Renacimiento, un ideal que lo abarca todo, es el de *virtù*. Es un ideal que desciende claramente en muchos aspectos del ideal del caballero medieval y que en una de sus fases, la representada por el conocido *Cortesano* de Castiglione, emplea el mismo término que los trovadores utilizaban para designar el ideal del amor *cortesano*. Es un ideal para la primera aristocracia, los hombres de acción, aunque es indudable que muchos miembros de la segunda aristocracia lo persiguieron. Cellini, por ejemplo, estaba convencido de que había logrado *virtù*. Y ciertamente la había logrado.

La etimología puede ser aquí una ayuda y despejar la dificultad que supone el hecho de que *virtù* no es virtud. Ambas palabras tienen la misma raíz latina, que significa simplemente "fuerza viril". En el inglés, el francés y el español modernos, sin embargo, el cristianismo ha obtenido por lo menos un triunfo verbal al desviar la palabra "virtud" de su masculinidad, su pugnacidad y su magnetismo general de potencia mágica e investirla con su actual y relativamente pacífico contenido ético. La *virtù* italiana, la gran palabra del Renacimiento, conservó sus más primitivas connotaciones, pero, aun así, cuando fue introducida corporalmente en el inglés del siglo XVIII, pasó a significar un apasionado conocimiento de los objetos de arte y se convirtió meramente en parte de ese gran complejo "Mignon" o falacia que tanto ha deformado en el Norte nuestra comprensión de los italianos.

Virtù significaba para el hombre del Renacimiento italiano hacer las cosas supremamente bien, con gracia y, en lo posible, sin esfuerzo aparente, que era lo que más se estimaba en su sociedad. Ahora bien, como he señalado ya, hay bastante verdad en que, en el Renacimiento, muchas de las cosas que hacían los estudiosos y los artistas eran estimadas en cuanto permitían la exhibición de *virtù*. (No *virtù* solitaria, desde luego; tenía que ser exhibida a los demás). Castiglione deseaba que su cortesano:

fuera más que pasablemente cumplido en letras, cuando menos en esos estudios que llaman humanidades, y versado no solamente en lengua latina, sino también en griego, por las muchas cosas distintas que han sido admirablemente escritas en él. Que sea muy versado en los poetas y no menos en los oradores e historiadores, y que también sea entendido escribiendo en verso y prosa, especialmente en esta vulgar lengua nuestra; porque, aparte el placer que en esto ha de encontrar, nunca dejará por este modo de procurar agradable entretenimiento a las damas, que por lo general tienen afición a estas cosas...[5]

[5] Castiglione, conde Baldassare, *The Book of the Courtier*, versión inglesa de *Il Cortegiano* (1528) por Leonard Eckstein Opdycke, Nueva York, Scribner, 1903, p. 59.

Pero el hombre de *virtù* de Castiglione tiene mucho más firmemente las marcas del aristócrata de la gran tradición occidental de las dotes físicas, del espíritu y el adiestramiento guerreros, todo muy domesticado, suavizado tal vez y sin duda civilizado, en comparación con el simple espadón de antaño, pero todavía una completa personificación del varón hormonal. También en esto nos serán útiles un par de extractos:

...Soy de opinión de que la principal y verdadera profesión del cortesano debe ser la de las armas; yo se la haría seguir activamente por encima de todo, de modo que fuera conocido como valiente y fuerte, así como leal a aquél a cuyo servicio esté. Y ganará una reputación por estas buenas cualidades ejercitándose en todo tiempo y todo lugar, ya que no debe faltar en esto sin la más severa de las censuras. Y precisamente como entre las mujeres la fama una vez manchada no recobra nunca su primer lustre, la reputación de un caballero que lleva armas, una vez mancillada por poco que fuere con cobardía u otra vergüenza, permanece por siempre infame ante el mundo, y llena de ignominia. Por tanto, cuanto más sobresalga nuestro cortesano en este arte, más digno será de alabanza...

Deseo, pues, que este cortesano nuestro sea de noble cuna y buena raza; porque fracasar en altos hechos es para el de innoble cuna mucho menos desdoroso que para el de noble nacimiento, quien, si se desvía del camino de sus predecesores, mancha el nombre de su familia y no sólo deja de alcanzar, sino que pierde lo que ha sido alcanzado ya; porque el noble nacimiento es como brillante lámpara que manifiesta y hace visible los buenos y malos hechos, y enciende y estimula la virtud tanto por miedo a la vergüenza como por esperanza de loa. Y como este esplendor de nobleza no ilumina los hechos del de cuna humilde, le falta ese estímulo y miedo a la vergüenza y no siente obligación alguna de ir más allá de lo que sus predecesores han hecho; mientras que al noblemente nacido le parece un reproche no alcanzar por lo menos la meta que sus antepasados le señalaron. Y de este modo ocurre casi siempre que, tanto en la profesión de las armas como en cualquier otro meritorio empeño, los hombres más famosos han sido de noble cuna, porque la naturaleza ha puesto en todo esa oculta semilla que procura cierta fuerza y cualidad de su propia esencia a cuanto de ella se deriva, haciéndolo como ella misma; según lo vemos, no solamente en las razas de caballos y otros animales, sino también en los árboles, cuyos vástagos casi siempre se parecen al tronco; y, si degeneran a veces, obedece al pobre cultivo. Y así ocurre con los hombres que, si son bien adiestrados, casi siempre igualan a aquellos de quienes proceden y frecuentemente los mejoran; pero, si nadie los guía debidamente, se hacen como salvajes y nunca llegan a la perfección [6].

[6] Castiglione, *The Book of the Courtier*, pp. 25, 22.

El *Cortesano* es, como muchas otras cosas del Renacimiento, deliberadamente griego. Sir Harold Nicholson lo subraya bien:

> Castiglione tenía en el fondo de su mente las doce grandes virtudes que Aristóteles definió como esenciales para el hombre perfecto. Supone ante todo que el buen cortesano poseerá las dos virtudes de la Magnanimidad y μεγαλοπρέπεια, que se traduce generalmente como "magnificencia", pero que también significa "grandeza regulada por el gusto". Es la grandeza de espíritu y la nobleza de alma lo que diferencia las buenas maneras de cosas como el porte y la etiqueta, que pueden ser enseñadas "por cualquier maestro de baile". Además, la función del cortesano podría ser humillante, si no existiera el fin, o *telos*, a cuyo servicio está. Un cortesano debe adiestrarse en forma que se convierta en un hombre de tal carácter, capacidad y posición que pueda dirigir a su príncipe por los caminos de la liberalidad y la justicia y mantenerlo siempre dentro de "la austera strada della virtù". ¿Es que, sin estos altos ideales y propósitos, no podría parecer parasitaria la posición de un cortesano[7]?

Castiglione, que al parecer fue un buen hombre y estaba escribiendo, al fin de cuentas, un libro de etiqueta, aunque con altos toques filosóficos, no recalca en realidad la medida en que *virtù* es una cosa masculina. Pero observemos un significativo detalle de la historia del vestido. El siglo XV y los comienzos del XVI constituyen, que yo sepa, el único período de la historia de Occidente en que el varón utilizó prendas inferiores ("calzas") muy apretadas, con un llamativo taparrabos, frecuentemente adornado. Este hecho no "prueba" nada, pero simboliza mucho. Se puede aventurar la conjetura de que el hombre del Renacimiento admiraba la masculinidad, pero dudaba un poco de que la poseyera; por ello, tenía que exhibir lo que indudablemente poseía. Recuérdese que el antiguo hecho feudal de la virilidad, no tocado por las artes ni por las letras, se mantenía vivo en la memoria de los hombres. En realidad, cabe ir a una generalización todavía más amplia y arriesgada: en la tradición occidental, las actividades del artista, el escritor, el estudioso y el sacerdote nunca han sido aceptadas por todos como *totalmente* masculinas. El taparrabos fue un acompañamiento bastante natural del más alto vuelo masculino del artista y del pensador.

La afortunada aplicación de esta realzada ética de competencia a la política produjo una clase especial de *virtù*. Nos imaginamos, después de superada nuestra primera identificación occidental normal de Renacimiento con Arte —una identificación no necesariamente hecha por los mismos hombres del Renacimiento— que los Borgias, Maquiavelo, los *condottiere* y los papas renacentistas son figuras típi-

[7] *Good Behaviour*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1956, p. 152.

cas de la época. Y lo son, en efecto. La alta política, casi sobra decirlo, no es actividad en la que los participantes se hayan ajustado por lo general a los mejores conceptos éticos de la tradición occidental. Pero la política de la Italia del Renacimiento sobrevive en nuestro recuerdo, junto con la peor del Imperio Romano, como peculiarmente inmoral, como combinando los refinamientos de una alta cultura con la lucha por el poder, ferozmente sin principios, de la Francia merovingia. Sin embargo, el mundo de Maquiavelo nos parece a la mayoría de nosotros peor en cierto sentido que el de Gregorio de Tours, aunque subsiste el hecho de que, a la postre, los dos justificaban actos que son manifiestamente contrarios a las normas de la moralidad cristiana. Tal vez todos somos víctimas de nuestro sentir en materia de historia: César Borgia tenía motivos para obrar mejor; Clodoveo el bárbaro no los tenía.

Tampoco la política de *virtù* estaba limitada a Italia. Burckhardt, a quien no agradaba ser el cómodo burgués suizo que era, admiraba a los actores llenos de *virtù* de la política europea, como admiraba casi todo lo ocurrido en el siglo XVI. Entendía que habían hecho del estado una obra de arte. Y, como artistas, difícilmente podía esperarse de ellos lo que el burgués llama moral. La lucha por el poder entre Carlos V y Francisco I, con Enrique VIII pavoneándose allí cerca, con toda Italia bullendo de hombres de *virtù*, con el protestantismo en el Norte en su primer acceso de pasión, forma un cuadro que, realzado por las bellezas del arte y de las letras, resulta particularmente atrayente para quien lo ve desde una distancia segura. Pero el toque primitivo está presente, de hecho más homicida en su extensión última de lo que parece haberlo sido entre los aborígenes del noroeste del Pacífico y absolutamente, si no relativamente, todavía más costoso. Ningún kwakiutl mejoró a esos dos personajes tribuales del Renacimiento, Francisco I y Enrique VIII, en su reunión del Campo del Paño de Oro, en las proximidades de Calais. En verdad, para quienes se empeñan en señalar el perfecto momento de transición de lo medieval a lo moderno —Dante, primer escritor moderno y último medieval; Bouvines, última batalla medieval y primera moderna; y así sucesivamente—, el Campo del Paño de Oro (1520) ofrece un momento excelente, aunque tardío. Aquel campo fue un torneo medieval, con los caballeros cubiertos con sus armaduras lidiando como antaño; pero fue también una conferencia internacional "en la cumbre" y fue conducida teniendo en cierto modo presente lo que hay llamamos "opinión pública".

Unas últimas palabras de censura en relación con el ideal del Renacimiento. Estos aristócratas estaban bastante seguros de su superioridad, se consideraban claramente por encima del común rebaño. No parece, es cierto, que se preocuparan mucho por sus inferiores. Y, sin embargo, vistos desde nuestra distancia en el tiempo, no parecen

tan seguros de sí mismos como los caballeros griegos; parecen *conscientemente* distintos del vulgo, a punto, por lo menos, de preocuparse por su superioridad. Se diría que Castiglione escribe un poco a la defensiva. Recuerde el lector el verso de Homero que he citado en el Capítulo III, ése que he traducido toscamente como "ser siempre el mejor en las virtudes masculinas y quedar el primero de todos" (véase página 82). He aquí la versión renacentista de George Chapman: "que siempre me comporte bien y merezca agrandamiento más allá del vulgo...[8]" No debe hacerse demasiado hincapié en un solo ejemplo. Pero Homero no dice una sola palabra que pueda ser asociada al concepto de "vulgo". El hombre de *virtù* sabía que el vulgo estaba allí, no del todo sin amenaza.

He pintado sin duda un cuadro demasiado negro de los dos grandes ideales renacentistas del humanista y del hombre de *virtù* o, en todo caso, de los hombres que trataban de ajustarse a estos ideales. El humanista no era siempre vano y disputador, con la peculiar vanidad defensiva y la violencia puramente verbal del estudioso, y en lo ideal no debía ser ni disputador ni vano. Los platónicos florentinos eran al parecer unos benditos, tan sólo simpáticamente orgullosos de su mucho saber. Ficino, en una época en que el sabio podía explotar en sentido económico a sus protectores y frecuentemente lo hacía, se mantuvo pobre y dedicado a sus tareas como cualquier monje medieval. Los muchos humanistas cristianos que antes y después del vehemente y combativo Lutero y del frío y seguro Calvino trataron de que el nuevo saber sirviera para purificar a la vieja Iglesia, sin desintegrarla, fueron todo lo buenos cristianos que los hombres pueden ser, modestos, morigerados, amables, firmes y ajenos a toda jactancia. Guillaume Farel, John Colet, Santo Tomás Moro y, entre los que abandonaron la Iglesia, Zwinglio y Melanchthon han de ser puestos en la balanza frente a los más violentos y engreídos. La misma *virtù* no necesitaba tomar siempre, y no tomó, el camino que siguieron un Cellini, un César Borgia y otros alborotadores del Renacimiento. Lorenzo de Médicis era digno de su círculo. El *cortegiano* de Castiglione no era una mera muestra del deseo de brillar, sino un caballero culto, disciplinado, considerado, adiestrado para conciliar en la conducta y en el ideal lo bello y lo bueno.

"Conciliar" no es la palabra que usaría aquí el hombre del Renacimiento. El ideal tenía la atracción que la mayoría de nosotros vemos en la antigua identificación griega de lo bello con lo bueno, a lo que podría añadirse lo verdadero y hasta lo natural. Estas grandes y excelentes palabras, por mucho que puedan fastidiar al ingenuo especialista en semántica, significan mucho y de modo muy específico. Lo bello significa inevitablemente para nosotros, los occidentales, mucho

[8] *Homer's Iliad*, versión inglesa de la *Iliada* por George Chapman, Londres, Routledge, 1886, Libro VI, verso 218 en la traducción.

de lo que el sector puritánico de nuestra cristiandad no puede aceptar completamente como bueno: los inocentes placeres sensuales de todas clases, desde la complacencia ante el desnudo humano hasta el disfrute de sonidos que arrullan en vez de inspirar. La verdad debe parecernos a muchos de nosotros algo no exactamente igual a la inevitable y no muy agradable cosa que el realista —o la misma Naturaleza— nos mete a veces bajo nuestras narices. En algún sitio, fuera de la cueva de la que ni el mismo Platón consiguió escapar por completo, la belleza debe ser verdad, la verdad belleza y ambas cosas buenas y naturales. ¿Por qué no en la Florencia de los Médicis?

IV

¿Por qué no, verdaderamente? Por de pronto, porque un monje florentino, Girolamo Savonarola, que no figura en el complejo "Mignon", no consideraba que lo bello es bueno. La breve hoguera de libros y pinturas de Savonarola parece fuera de lugar en el Renacimiento y así es, en efecto, porque el Renacimiento no es un "período", sino más bien las vidas y obras de un pequeño grupo de artistas, estudiosos y hombres de *virtù*. En contraste con el puritanismo, el Renacimiento nunca llegó a los muchos, ni siquiera en Italia. Indudablemente, las masas florentinas tenían conciencia de la reputación de su ciudad y sentían un natural orgullo; también los parisienses del siglo XIX tenían conciencia de que su ciudad era *la ville lumière*. Pero esto es la satisfacción por procuración de una "propia estimación mancomunada". Ni moral ni estéticamente estaban las masas de las dos ciudades a la altura de aquéllos a quienes admiraban.

La breve carrera de Savonarola como un fanático puritano tan extremo por lo menos como los calvinistas nos recuerda varias cosas que deben ser dichas aquí. En primer lugar, aunque ningún puritanismo dejó su huella como modo de vida entre los muchos en las llamadas naciones "latinas" al modo que el calvinismo hizo en el Norte, la noción de que el puritanismo no representó ningún papel en la historia moral de esas tierras no es exacta. El genio puritano, en sus formas características, es realmente apasionado, se fija fines diametralmente opuestos al ideal de lo bello-y-bueno, se muestra excitable y tiene una perfecta congruencia con nuestras nociones tradicionales sobre el temperamento latino. Históricamente, el puritanismo nació en el Mediterráneo, con Moisés y con Platón, y nunca ha cesado de florecer en la región. La mayoría de las grandes renovaciones del monaquismo latino fueron inspiradas por el deseo puritano de someter al viejo y demasiado cómodo Adán que hay en todos nosotros. Desde Arnoldo de Brescia, pasando por Francisco de Asís, hasta Savonarola y Socino, Italia ha producido, en todas sus varie-

dades, estos hombres apasionados de un solo propósito, que no nos recuerdan en nada a los talentosos polígrafos y los inspirados artistas del Renacimiento: los Leonardos, los Ficinos, los Rafaeles... y las Sodomas. España, desde luego, lo hace todavía mejor con sus austeros y torturados místicos cristianos, orgullosamente militantes o arrebatadamente místicos, a quienes nosotros, los de habla inglesa, no podemos considerar puritanos, en parte, sin duda, porque nuestros propios antepasados puritanos consideraban a los españoles como sus antítesis y sus enemigos. La lista es larga, culminando en Loyola, San Juan de la Cruz y ese griego que *debió* haber sido español, aunque lleve el nombre de El Greco.

Savonarola puede recordarnos, no solamente el hecho de que inclusive en el Sur hay, especialmente para el historiador de moral, muchas grandes figuras en el período cronológico del Renacimiento que no encajan en el Renacimiento "verdadero", sino también el hecho de que Savonarola y muchos otros de estos sombríos rebeldes contra inclusive lo bello-y-bueno en su forma resurrecta podían mover al pueblo, a los muchos, de un modo que los Policianos, Ficinos y Erasmos, los pintores y escultores, no podían y, en verdad, no *querían*. Nos recuerdan a los protestantes que las pasiones, los movimientos de masas, las matanzas y torturas y la serie de revoluciones que llamamos Reforma no fueron una cosa septentrional, sino que abarcaron el Occidente entero. España es también un buen símbolo de esto. El *siglo de oro* no fue para la mayoría de los españoles una época de grandes artistas y escritores; fue una época de desgarradores conflictos entre conservadores y reformadores, de conflictos tan enconados como si luteranos y calvinistas hubieran puesto realmente el pie en España, de conflictos que engendraron en las masas esa extraordinaria tensión que es la marca de la revolución social, triunfante o abortada. Esto es lo que sucedió con el cadáver de San Juan de la Cruz:

Apenas dejó de respirar, aunque era ya la una de la madrugada y el tiempo era frío y lluvioso, la multitud se congregó en la calle y entró en el convento. Apretujándose en la habitación donde él yacía, se arrodillaban para besarle los pies y las manos. Cortaron trozos de sus ropas y vendas y hasta arrancaron las gasas que habían sido puestas sobre sus llagas. Otros le tijereteaban el pelo y le arrancaban las uñas y le hubieran cortado pedazos de carne, si no se les hubiese prohibido hacerlo. Abriéndose paso a viva fuerza antes los frailes que guardaban el cadáver, la turba le arrancó a pedazos el hábito y hasta se llevó partes de su carne ulcerada [9].

[9] Gerald Brenan, "A Short Life of St. John of the Cross", en *The Golden Horizon*, ed. por Cyril Connolly, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1953, pp. 475-476.

Una cosa así puede suceder en cualquier parte y en cualquier tiempo mientras la escatología cristiana tenga significado para los muchos; si el pecado, la condenación y la salvación son reales para ellos, los hombres se lanzarán excitadamente sobre la salvación a su alcance, como lo harían sobre el oro que a su alcance estuviera [10]. Pero hubo demasiadas manifestaciones de este frenesí religioso, demasiadas señales de una honda perturbación e inquietud popular, en los siglos que culminan en el XVI para que el historiador de moral descarte todo esto como simplemente otra constante de la conducta humana. Llegamos a la parte más importante y difícil de nuestro tema, a la apreciación del nivel de vida moral de una época. Se diría que, para este fin, el período cronológico realmente apropiado son los últimos siglos de la Edad Media —el "otoño" medieval de Huizinga, aproximadamente los siglos XIV y XV— y el mismo siglo XVI, la edad de oro del Renacimiento. Parecen siglos de perturbación, desdichados, difíciles, especialmente para los muchos, un período de caída moral, una especie de hoya en la exposición diagramática de la conducta humana en Occidente.

Es difícil y tal vez imposible mostrar una declinación real en la clase de conducta que puede ser descrita como el dominio de la moralidad privada convencional. ¿Hubo en todo el Occidente en 1490 un número relativamente mayor que en 1290 de hombres y mujeres que corrientemente mentían, violaban, asesinaban, fornicaban, cometían adulterio, robaban, se embriagaban, se dedicaban al ocio estéril y, como diría nuestra presuntuosa generación, se comportaban "neuróticamente"? El lector sabe ya que no creo que esta pregunta pueda ser contestada en absoluto de acuerdo con los módulos más severos de la profesión del historiador. A medida que nuestras fuentes mejoran cuantitativamente, las variaciones nacionales, locales y de clase reclaman nuestra atención con más vigor. Sin embargo, creo que vale la pena aventurar algunas respuestas equivalentes a un: "Sí, hay en estos siglos más inmoralidad privada como promedio y entre los muchos".

Los predicadores y moralistas se muestran muy vigorosos. He aquí una declaración final de Savonarola escribiendo a su padre en 1475:

In primis: la razón que me indujo a entrar en religión es: primero, la gran miseria del mundo, las iniquidades de los hombres, los adulterios, violaciones, robos, orgullo, idolatrías y crueles blasfemias que han llevado al mundo a nivel tan bajo que ya no hay nadie que obre bien; por ello, más de una vez al día he cantado sollozando este versículo: *Heu fuge*

[10] Empezó no hace muchos años sobre la tumba de un cura del gran Boston; la iglesia y el estado trataron de sofocar una manifestación cristiana tan primitiva y antiamericana.

crudelas terras, fuge littus avarum! Y aquí tienes por qué no podía sufrir la gran malicia de los ciegos pueblos de Italia, con más razón cuando veía que todas las virtudes eran menospreciadas y todos los vicios ensalzados. Era el mayor sufrimiento que podía tener en este mundo [11].

Y he aquí a un moralista menos exaltado, el traductor isabelino inglés —Grub Street está ya cerca— Aegremont Ratcliffe:

Porque ¿quién vio nunca tantas personas descontentas; tantos fastidiados con su propio estado: tan pocos satisfechos con su propia vocación; y tantos los deseosos, los codiciosos, de novedad y cambio? ¿Quién oyó nunca de tantos reformadores o, más bien, deformadores de estados y de bien común; tantos fiscalizadores de príncipes y de sus procederes; y tan pocos abrazados a la obediencia, que comienza ahora (y es tanto más lastimoso) a ser puesta al fondo de todo? Y para ser breves: ¿tan extrañas y bruscas alteraciones en los estados todos?... ¿Es que el mercader no aspira al título de caballero? ¿No busca el caballero la marca de la nobleza? Y el noble ¿no tiene la vista fija en la gloria y la grandeza de un príncipe? ¿Qué príncipe no desearía ser monarca de todo el mundo [12]?

Finalmente, aun en época más temprana hay amplias señales de la clase de inquietud social que lleva, si no a la inmoralidad privada, por lo menos a la clase de dificultades personales respecto a condición, seguridad y disciplina que nuestros alarmistas contemporáneos estiman, según parece, sin precedentes. Ya en 1381, John Ball escribió:

¿Con qué derecho esos a los que los hombres llaman señores se consideran superiores a nosotros?... ¿Cómo pueden decir o probar que son mejores que nosotros, si no es haciéndonos ganar para ellos con nuestro trabajo lo que gastan en su orgullo? [13]

Ahora bien, es bastante cierto, como lo he señalado en mi capítulo preliminar, que hay en la tradición occidental casi una constante queja de esta clase, generación tras generación de intelectuales que nos dicen que los hombres y mujeres de su tiempo son perversos, más perversos que lo usual, y que lo dicen con una elocuencia que hace parecer inadecuada mi reseña de lo que manifiestan. Pero no debemos llegar a la conclusión de que tales quejas son inútiles para el historiador que trata de averiguar cómo los hombres se comportaron; estos moralistas deben ser utilizados con cautela, con la debida

[11] Citado en Ralph Roeder, *The Man of the Renaissance*, Nueva York, Viking, 1933, p. 4.

[12] "Dedication to *Politique discourses*", citado en Ruth Kelso, *The Doctrine of the English Gentleman in the Sixteenth Century*, Universidad de Illinois, *Studies in Language and Literature*, XIV, Nº 1-2, febrero-mayo, 1929, p. 32.

[13] Citado en Kelso, *English Gentleman*, p. 31.

referencia a todas las otras fuentes y a las plenas constancias de otras clases de historia, pero, utilizados así, pueden ayudar a nuestro intento de observación retrospectiva del hombre.

Hay, pues, en los escritos de estos hombres de los últimos tiempos medievales y de los primeros modernos un sorprendente grado de unanimidad en cuanto a las fallas morales de su época. Su tono es completamente distinto del que caracterizó a lo que fue, al fin de cuentas, una era de queja y hasta de conflicto: la victoriana. Los Mill, los Carlyle y los Renan y, sí, hasta los Kierkegaard y los Nietzsche basan su principal ataque en la mera sofocación, en la "moralidad de clase media", en la insensibilidad ante lo bueno y lo bello. Los moralistas de la Ilustración del siglo XVIII concentran su ataque contra las clases privilegiadas; en su mayoría creen sinceramente en la bondad natural del hombre común. Pero los reformadores de fines del Medievo y comienzos de la Edad Moderna, desde Wycliffe y Hus hasta Lutero y Calvino, no perdonan a nadie. Son, desde luego, predicadores por vocación. Lo que dicen, sin embargo, tiene el apoyo de muchas fuentes. No es juicioso, sin duda, pasar por completo al "realismo" e insistir en que Chaucer, Bocaccio, Margarita de Navarra y otros son simples reporteros, sociólogos deseosos de llegar a lo típico en el comportamiento humano. Sería peligroso recurrir, tomándolos al pie de la letra, a los escandalizadores deliberados como un Aretino; a los protobohemios, como un Villon; a los escépticos desenfadados, como un Rabelais; a los escépticos ansiosos, como un Montaigne; a los idealistas invertidos, como un Maquiavelo. Pero, tomados con un poco de sal, las pruebas que proporcionan son impresionantes: nos presentan una época agitada, llena de vida, fascinadora y también inmoral.

Por consiguiente, cuando se reúne todo esto y cuando se le añade como confirmación una buena cantidad de historia social, se obtiene la primera impresión de que la Reforma, protestante y católica, era necesaria y era en verdad una reforma moral. Por otro lado, cada caso aislado no es necesariamente nada que exceda de un trozo de los *fait divers* que existían antes que hubiera diarios para registrarlos. Cuando leemos que Carlos el Temerario, en 1468, presenció un Juicio de Paris en el que las tres diosas estaban debidamente desnudas, podemos muy bien considerarlo simplemente como un ejemplo más del mal comportamiento que suelen tener los grandes. Cuando leemos que las mujeres bailaban desnudas en algunas tabernas, podemos muy bien decirnos que estamos ante el eterno Folies-Bergère, una de las grandes constantes de la historia [14]. Pero, cuando a muchos detalles de

[14] Friedländer, *Roman Life and Manners*, Vol. II, p. 93, citando a Falke, *Deutsche Trachten und Modenwelt*, Vol. I, p. 278. Friedländer hace una incursión fuera de su propio "período" con el buen fin de mostrarnos que la licencia de la Roma imperial no fue única.

esta clase se añade que, en la historia del vestido femenino de estos siglos, a partir de los ropajes completos y modestos del siglo XIII, se presencia el gradual desarrollo de la exposición y el énfasis, hasta que el escote, por delante y por detrás, se hace todo lo completo posible —y va acompañado por el socorrido recurso igualitario de lo que llamamos "postizos"—, comenzamos a advertir la luz de un proceso, un cambio social descriptible [15].

En verdad, el historiador de moral, que debe comprender que los hechos están frecuentemente más cerca de otros hechos que las palabras de los hechos, está obligado a dedicar una cuidadosa atención a la historia del vestido humano. Las ropas son una de las principales formas del consumo suntuario, uno de los principales signos de gran éxito en cualquier agón. No existe, desde luego, una coordinación universal entre las ropas y la moralidad sexual, pero, dentro de una tradición cultural como la de Occidente, el vestido femenino es por lo menos una indicación de cómo se espera que sea y hasta es, realmente en una clase dada, el matrimonio monógamo estricto con predominio del varón. En el examen de nuestra propia sociedad, tenemos que acabar volviendo a ese desconcertante problema de la relación entre el reconocimiento exterior —y hasta la ostentación— de las diferencias sexuales —la exhibición de los pechos femeninos y de los órganos viriles (como ocurría con el ya aludido taparrabos, símbolo de *virtù*) y la moral y la moralidad de toda una clase o sociedad. Contentémonos modestamente aquí con señalar el hecho evidente de que en la alta Edad Media y el Renacimiento hubo una ostentación de los atributos sexuales.

Hay otras indicaciones de epicureísmo. Florecen todas las artes del lujo, no meramente en el vestido, sino también en los muebles, la mesa y los edificios públicos y privados. Los ideales del humanista y, en la superficie, del hombre de *virtù* rinden pleitesía al sentimiento "clásico" o "apolíneo" de moderación, autodisciplina, respeto por las opiniones de los iguales, es decir, la antigua sabiduría griega del "nada con exceso". Sin embargo, los siglos XV y XVI fueron una de las épocas más indómitas, más excesivas, más exuberantes. La pintura, la escultura y la arquitectura se inspiraban tan directamente en la tradición clásica que tendemos a dejarnos engañar por estas obras de arte, que parecen austeras, especialmente en comparación con el barroco posterior. Pero la vida detrás de las pinturas y esculturas era desenfrenada, tumultuosa, dada a los extremismos, conscientemente vivida como algo para la historia. Los hombres del Renacimiento vivieron románticamente, anticipando y frecuentemente superando en la vida real el romanticismo de los románticos del siglo XIX. Estos

[15] Sobre todo esto, véase *The Reformation* de Will Durant, pp. 766-768, con muchas referencias útiles a literatura secundaria.

últimos tuvieron que dar satisfacción a la mayoría de sus frenéticos deseos únicamente en tinta de imprenta.

Y siempre, a través de todo el Renacimiento, hubo la conocida violencia que ha sido durante tanto tiempo la suerte del hombre. Hubo la incertidumbre de la vida cotidiana frente a la nunca totalmente ausente amenaza del hambre, frente a la peste, las enfermedades infecciosas y, en la mayor parte de Europa, el frío del invierno. La policía, fuera de unos cuantos serenos en las ciudades, no existía. Las bandas de mendigos llegaban a ser en ocasiones violentas y peligrosas; los ladrones de caminos eran un riesgo aceptado de los viajes. Los atroces castigos por delitos considerados ahora de poca monta —el ejemplo famoso es la pena de muerte que se imponía en Inglaterra por robo de ovejas— añadían las ejecuciones públicas a la tónica de violencia que tenía toda la vida e hicieron muy poco, es manifiesto, para disminuir los crímenes. Debe ser repetido: por muy reales que sean actualmente, en especial en los Estados Unidos, los problemas que plantea la violencia, desde la delincuencia juvenil y el gangsterismo adulto hasta los accidentes en las carreteras y la terrible amenaza que la guerra representa, por muy persistentes que puedan parecer en la "naturaleza humana" los impulsos que llevan a los hombres a la violencia, subsiste el hecho de que los problemas de la violencia en nuestro mundo están en un marco tan distinto de instituciones sociales y políticas, de expectaciones y hábitos humanos, que son problemas completamente diferentes. Nosotros nos decimos que buena parte de la violencia, si no toda, es evitable; los hombres de la Edad Media y del Renacimiento no se decían una cosa así. El miedo obsesionante de nuestros intelectuales a la bomba atómica es algo muy diferente del miedo que entonces todos tenían al hambre, a la peste y a los semejantes.

Después de tan serios asuntos, puede parecer trivial pasar al tema de la limpieza, aunque haya un proverbio inglés que diga que la limpieza está muy cerca de la bondad y debe, por consiguiente, interesar al moralista. Pero entre las muchas cosas que atraen a esa escuela del pensamiento moderno que ve en la Edad Media una cosa buena y en los tiempos posteriores una cosa mala, figura precisamente la limpieza. La Edad Media, se sostiene —por lo menos en lo que a las ciudades se refiere—, fue relativamente limpia y constituyó físicamente un buen ambiente humano, aunque estuviera un tanto entumecido; la gente se bañaba. Con el desarrollo del modo moderno de vida y especialmente después de que el capitalismo, los vínculos del dinero, el hombre de negocios y la feroz arrebatiña del mercado se impusieran y pusieran término a la unión y las responsabilidades mutuas que caracterizaron a la Edad Media, las ciudades se hicieron

lugares atestados, sucios y feos. La gente dejó de bañarse. Los capitalistas se lo impedían[16].

Creo que esta tesis no puede ser probada. Difícilmente puede ser aplicada en una época cualquiera a la gran mayoría de los europeos, campesinos cuyos alojamientos, facilidades de aseo y otros elementos así no fueron probablemente en 1550 muy diferentes de lo que habían sido en 1250: pobres, sucios, antihigiénicos y ni siquiera bellos. En cuanto a las ciudades, todavía amuralladas, frecuentemente habían crecido mucho para el siglo XVI y estaban más atestadas y, por ello, eran lugares menos agradables para vivir. Pero no creo que las ciudades medievales fueran tan limpias y agradables como el enamorado de la Edad Media —un hombre que casi siempre odia lo presente— nos dice que fueron. No creo que el equivalente moral, o inmoral, de los vínculos del dinero estuviera totalmente ausente de la sociedad occidental ni siquiera en el siglo XIII.

Apenas puede dudarse de que el Occidente del siglo XVI, e ininterrumpidamente hasta el siglo XVIII, era algo que hoy consideraríamos muy sucio e insalubre. Los individuos que prosperaban podían frecuentemente vivir todo lo cómoda y limpiamente que desearan en sus propias casas; los alojamientos en el campo mejoraron mucho de modo manifiesto en los primeros tiempos modernos. Pero la suciedad urbana era un establo de Augías. El más fervoroso enamorado del Londres del siglo XVIII —son actualmente muchos estos enamorados— sabe perfectamente que era una ciudad que hedía[17]. En el Louvre y en Versalles, esas grandes ciudades palaciegas, había una provisión en extremo insuficiente de lo que los norteamericanos llamamos ahora "cuartos de reposo". Los cortesanos varones, por lo menos, se retiraban simplemente por lo general a un rincón detrás de una puerta; el resultado era que había un olor permanente a orina en aquellas mansiones de lujo. Es muy rebuscado culpar de esto al espíritu de empresa del capitalismo.

El historiador de moral tiene que obrar con mucha cautela al consignar la reputación moral que una época ha dejado detrás de sí; cabe que esta reputación no le parezca totalmente merecida y, especialmente, es una reputación que puede corresponder a la conducta de una clase o un grupo que no sean en modo alguno típicos de otras partes de la sociedad. Pero siempre hay fuego donde hay humo; siempre hay alguna verdad en el cuadro. El Renacimiento nos ha dejado la mala reputación moral de la vida italiana en sus capas

[16] Lewis Mumford nos sirve como ejemplo de esta actitud. No caricaturizo mucho su posición en mi breve reseña. Véase *The Culture of Cities* por Lewis Mumford, Nueva York, Harcourt, Brace, 1938, pp. 42-51.

[17] Mis lectores de edad madura tal vez recuerden al extinto Leslie Howard y su *Berkeley Square*, la comedia en la que el sentimental enamorado del siglo XX se ve transportado a su Londres del siglo XVIII tan querido y queda horripilado por el hedor, la suciedad, la rígida separación en clases y la violencia.

superiores y el comienzo de la firme creencia, entre los del Norte por lo menos, de que, en Europa occidental, la distinción entre Norte y Sur no es meramente una distinción geográfica, sino también moral.

La más conocida exposición de la inmoralidad del Renacimiento es la corte papal bajo los papas Alejandro VI y Julio II. Ninguna persona razonable tratará actualmente de negar la inmoralidad personal de la conducta de Alejandro Borgia, que está completamente a tono con la de Clodoveo, ni la mundanalidad, la corrupción y la escandalosa lucha por el premio de la corte papal en buena parte de los siglos XV y XVI. No necesitamos recurrir a los historiadores protestantes o librepensadores: el gran historiador católico Ludwig Pastor se muestra muy franco al respecto, indignado como corresponde a un hombre bueno y consciente, como un historiador debe estarlo, de que no hay mal que no tenga precedentes. El homo sapiens lleva suficiente tiempo en la tierra para haber dado indicaciones completas de su capacidad para el bien y el mal [18].

Un sondeo en casi cualquier parte de la literatura contemporánea convencerá al lector de que este Renacimiento italiano, con todas sus glorias, fue una época de violencia e inmoralidad. Casi todas las páginas de Cellini retratarán al artista. He aquí un trozo del *Decamerón* de Boccaccio que muestra un hundimiento de la *moral* y del *ánimo* mucho peor que el narrado por Tucídides en relación con la parecida peste en Atenas:

Algunos pensaron que la vida moderada y el huir de toda superfluidad les preservaría de la epidemia. Formaron reducidas comunidades, viviendo totalmente apartados de todos los demás. Se encerraron en casas donde no había enfermos, comiendo los alimentos más finos y bebiendo los mejores vinos siempre con moderación, evitando todo exceso, no permitiendo conversación alguna sobre la muerte y la enfermedad y entreteniéndose con música y placeres análogos. Otros pensaron justo lo contrario. Creyeron que la cura segura para la peste era beber y alegrarse, andar cantando y divirtiéndose, satisfaciendo todos sus apetitos, riéndose y bromeando con lo que sucedía. Pusieron sus palabras en práctica y pasaban los días y las noches de taberna en taberna, bebiendo inmoderadamente, o iban a las casas de otros, haciendo únicamente lo que les apetecía. Esto podían hacerlo fácilmente, porque todos se sentían perdidos y habían abandonado sus propiedades, de modo que la mayoría de las casas se hicieron propiedad común y cualquier extraño que entrara podía utilizarlas como si fuera su dueño. Y con esta brutal conducta, eludían al enfermo todo lo posible.

[18] Se recomienda al lector que se enfrasque por lo menos en uno de los volúmenes correspondientes a los siglos XV y XVI de *History of the Popes*, versión inglesa en 40 volúmenes de la historia de los papas de Ludwig Pastor, St. Louis, Herder, 1910-1955. Es una historia sobria y concienzuda, en ningún sentido alarmista.

En este sufrimiento y miseria de nuestra ciudad, la autoridad de las leyes humanas y divinas casi desapareció, pues, como los demás, los ministros y ejecutores de las leyes estaban todos ellos muertos, enfermos o encerrados con sus familias, en forma que ninguna obligación se cumplía. Todos, pues, podían hacer lo que quisieran.

Muchos otros adoptaron un modo de vida intermedio entre los dos descritos. No restringían sus vituallas tanto como los primeros ni se permitían la embriaguez y la licencia de los segundos, sino que satisfacían sus apetitos con moderación. No se encerraban, sino que iban de un lado a otro, llevando en sus manos flores, hierbas aromáticas o perfumes, en la creencia de que esto era excelente para confortar la mente con tales olores, porque todo el aire estaba infectado por el hedor a cadáveres, enfermos y medicinas.

Otros más tenían una opinión todavía más cruel, la cual, a su juicio, los mantendría sanos. Decían que la única medicina contra los apestados era alejarse de ellos. Hombres y mujeres, convencidos de esto y cuidándose únicamente de ellos mismos, abandonaron su propia ciudad, sus propias casas, sus alojamientos, parentelas y bienes, y se fueron, por lo menos al campo alrededor de Florencia, como si la ira de Dios al castigar la maldad de los hombres con esta peste, no los siguiera, sino golpeara únicamente a quienes permanecían dentro de los muros de la ciudad, o como si pensaran que nadie quedaría vivo en la ciudad y que había llegado para ésta su última hora [19].

Finalmente, he aquí unas cuantas anotaciones en el diario del florentino Luca Landucci. Son, como la información de nuestros estudios diarios, relatos de lo que el lector más quiere leer, relatos horribles; no son estudios sociológicos. Pero el mundo que reflejan es mucho más violento, más inseguro, más "natural" e indisciplinado, más inmoral, que el nuestro:

21 junio. Nos dicen que los franceses han ido con nuestras tropas a acampar delante de Pisa y que los pisanos han hecho fuego contra los franceses y matado a varios de ellos. El jefe francés vino aquí y se afirmaba que los franceses entraban en Pisa y salían de ella a voluntad. Se sospechaba una traición y esta sospecha estaba justificada.

Por esta época la peste apareció en varias casas y eran muchas las personas que padecían el mal francés.

En ésta fecha, algunas mujeres salieron de Pisa sin más ropa que sus camisas, pero nuestros soldados las apresaron, sospechando que llevaban mensajes, y decidieron registrarlas. Los soldados fueron tan desvergonzados como para registrarlas en cueros vivos y descubrieron cartas dirigidas

[19] Versión inglesa de R. Aldington, Nueva York, Covici, Friede, 1930, pp. 3-4. El lector debería leer toda esta introducción al Primer Día.

al hijo del papa. Pensemos en lo que traen las guerras, en los casos innumerables que suceden y en el pecado de quienes son la causa de todo.

Por esta época oímos que había habido un tumulto en Perugia, que Baglioni había sido expulsado y que cien hombres habían sido muertos. También que los de Siena estaban en armas y que había sido muerto el suegro de Petruccio.

11 agosto. Pistoia se levanta en armas por disputas internas.

Durante estos días el pueblo estaba muy descontento, principalmente por el *barzello*; y también porque no se hacían conquistas y los costos a pagar serían muy elevados. Los pisanos saquearon Altopascio y tomaron Librafatta.

17 agosto. Oímos que los de Pistoia están peleándose entre ellos, que han muerto 150 hombres y que han sido quemadas varias casas. Y que también ha sido quemada la iglesia de San Domenico. La gente de todo el contorno y de los montes corrió a la ciudad; y se dijo además que el Señor Giovanni Bentivogli había enviado hombres de a pie y de a caballo.

19 agosto. Oímos que los pisanos habían tomado el bastión y matado a cuantos en él se hallaban. Que estaban acompañados en Rosignano y que nuestros jefes no enviaban socorro a ningún lugar, como si estuvieran aturdidos. Estábamos de hecho sin soldados o, para hablar más precisamente, con muy pocos; su número no bastaba para socorrer a un lugar en caso necesario, de modo que estábamos entre el diablo y el profundo mar. Eran unos tiempos afligentes y peligrosos, tanto que el 20 de agosto, el día de San Bernardo, no fue permitido que tocaran las campanas del *Palagio*, a causa de los pegrisos de dentro y de fuera. Pero Dios siempre ha ayudada a esta ciudad.

30 agosto. Fueron contratados soldados y enviados a Pistoia y Liorna y a guarnecer los castillos.

1 setiembre. Ha pasado mucha gente por aquí, camino del Jubileo.

5 setiembre. Oímos que los turcos se habían apoderado de Corfú y Modone, matando a todos, y que Modone había sido arrasada. Y se dijo además que los turcos habían derrotado a la flota veneciana y la habían capturado; y que, en total, a bordo de los barcos y en las ciudades, habían sido muertas 30.000 personas [20].

Algo de esta licencia, corrupción y violencia se advierte en otros puntos de Europa que no son Italia. El siglo XV, en especial, es en

[20] *A Florentine Diary*, traducción de Alice de Rosen Jervis, Londres, Dent, 1927, pp. 170, 171, 172-173. Los "diviesos franceses" eran probablemente la sífilis, una nueva enfermedad que la gente de cada país la llamaba según su enemigo favorito. El año es el de 1500.

todas partes un siglo de agitación social, violencia endémica, extendidos temores y placeres sensuales, una época que merece el marbete que Sorokin atribuye a la nuestra: sensual. Y en el siglo XVI, el mismo Renacimiento en el Norte, si no iguala los hechos de los pintorescamente pecaminosos italianos, no es, ni siquiera en hogares de la virtud como Inglaterra, los Países Bajos y Alemania, un dechado de castidad y sencilla virtud moral entre los grandes. La Inglaterra isabelina hubiera escandalizado —casi escribo hubiera debido escandalizar— a la Inglaterra victoriana.

Pero, aunque como protestantes muchos de nosotros subrayamos con fuertes trazos la inmoralidad italiana de estos siglos, la opinión general de Occidente se ha mostrado dispuesta a perdonar al Renacimiento sus pecados, mientras que se ha negado a perdonar a la Roma imperial, a Bizancio o —aunque mucho menos pecadoras en realidad— a las aristocracias del *ancien régime* en Francia y sus imitadoras. En parte, sin duda, somos, a pesar de nosotros mismos, herederos de los victorianos, quienes sostenían, especialmente en relación con el Renacimiento, que el gran Arte lo redime todo. Entendemos, tal vez no sin justificación, que la lucha sin principios, la exageración del orgullo hasta hacerlo *virtù*, el esfuerzo romántico, fáustico, para que revivan las clásicas y apolíneas Grecia y Roma, el tremendo y puramente hiperbólico impulso de estos hombres del Renacimiento, no carecían, a pesar de todo, de cierto comedimiento estético en extremo paradójico. (Paul Bunyan, pura y odiosa hipérbole, no es un personaje renacentista.) Sus gracias salvadoras hacen de su conducta inmoral algo fecundo y, en el fondo, moral. Tal vez con más fundamento, juzgamos también, desde el ventajoso punto de vista hacia lo pasado, que los desordenados siglos de fines de la Edad Media y del Renacimiento han sido señales de una época de desarrollo, de progreso, mientras que los de la Roma imperial y de Bizancio han sido señales de declinación y muerte.

En cuanto al segundo aspecto principal de la reputación del Renacimiento, el establecimiento de una división entre el moral Norte y el inmoral Sur, hay que señalar que la opinión del Norte exagera mucho, en relación con los siglos XV y XVI, la realidad y el grado de la diferencia. Sin embargo, la división no es en modo alguno totalmente irreal. El calvinismo, sea considerado económica o espiritualmente, echó en el Norte unas raíces que nunca echó en el Sur. El Sur, como he insistido antes, ha tenido sus rebeldes puritanos, sus multitudes inspiradas por breves y nada risueñas pasiones, pero nunca ha tenido una gran clase media dotada de una "moralidad de clase media" o afectada por ella. Hay mucha verdad en el complejo "Mignon", aun en las formas que adopta en un Norman Douglas o un Robert Graves.

Además, como compensación para las licencias y rivalidades corruptoras de la vida cortesana y la alta política, hubo en todo el Nor-

te una aristocracia, formada precisamente en esos siglos, del XIV al XVI, que, si bien varió en ideales y conductas según los distintos países, fue, en general, según lo señalaré en el capítulo siguiente, una clase disciplinada, seria, concienzuda y privilegiada. La *gentry* territorial inglesa, la nobleza holandesa, la *noblesse* provincial francesa y los *Junker* alemanes se parecieron muy poco a las clases altas italianas del Renacimiento. Fueron, sustancialmente, leones, no zorros; contribuyeron tanto como la reforma protestante y la clase media en desarrollo a procurar a la vida europea de los siglos siguientes su sello de gran seriedad.

V

El tema que estamos analizando en este capítulo excede, sin embargo, de los límites de la moralidad privada, de una historia de la moral en un sentido estricto. Lo que parece que sucede en estos siglos es una vasta perturbación, un relajamiento de los firmes modos antiguos, un síndrome de la clase que el filósofo de la historia define con frases que sugieren la muerte o la decadencia, con o sin armónicos de un próximo resurgimiento. Los intelectuales de nuestro tiempo, que entienden que nosotros mismos estamos en horrible declinación, se han sentido fascinados por síndromes así del pasado de la civilización. Nosotros no los comprendemos; ni siquiera estamos seguros de poder identificarlos. Al fin de cuentas, Occidente sobrevivió a esta crisis de los siglos XV y XVI, si es que hubo tal crisis. Tal vez lo que sucedió fue bastante sencillo: la riqueza aumentó notablemente en estos países y, por mala que haya podido ser en ellos la condición de las masas, fueron muchos los que para el 1500 podían hacer algo más que trabajar, comer, dormir y procrear. Podían permitirse lujos, podían permitirse jugar, podían permitirse pecar; procedieron a hacer todo esto y a preocuparse verbalmente por ello.

Esta inocente interpretación económica debe ser acompañada cuando menos por el reconocimiento de que, para muchos cuyas riquezas les permitían los placeres de la carne, así como los de la alta competencia o *virtù*, existía el obsesionante recuerdo del hecho del pecado. Las tensiones, las excitaciones, la torturada conciencia de lo macabro, lo *excesivo* de la época, tienen que haber tenido como escenario el alma humana. Pero podemos ir mucho más allá. Desde luego, la nueva y creciente riqueza y sus consecuencias han tenido su sitio en el síndrome, pero también lo ha tenido un importante hecho de la historia de las ideas y, por tanto, de la historia de la moral: desde el siglo XIV, se había estado formando lentamente una nueva cosmología, una nueva actitud respecto al lugar del hombre en el universo —lo "nuevo", como siempre en los asuntos humanos, suponiendo mucha supervivencia de lo "viejo"—, una nueva visión de

la realidad que no podía siempre, o fácilmente, o de modo duradero, convivir cómodamente con la antigua síntesis medieval que había en la mente de cualquier hombre normal. Tendremos que ocuparnos mucho de esta nueva visión de la realidad —mejor dicho, nuevas visiones de la realidad— en el resto del libro. Un resumen de una cosa tan compleja es imposible; tendremos que contentarnos por el momento con un buen símbolo, el título de un libro del extinto V. Gordon Childe, un distinguido antropólogo australiano, no cristiano: *El hombre se hace a sí mismo (Man Makes Himself)* [21]. Tengo la seguridad de que no hay libros medievales con títulos parecidos.

Con la Reforma y el Renacimiento hemos llegado por fin al término de la Edad Media. Un antiguo modo de considerar los períodos históricos veía en la Reforma y el Renacimiento el proceso de la formación completa de la edad moderna, lista ya para la vida, la libertad y la busca de la felicidad. Es inútil pelearse por asunto tan ajustable como un período histórico. Hay un largo trecho del siglo XIII al siglo XVIII y, en todos estos años, la Edad Media como modo de vida fue cediendo el sitio lentamente a lo que llamamos lo moderno o, según la desesperada expresión que Toynbee aplica a nuestra propia generación contemporánea, lo "post-moderno". El historiador que se concentra en política internacional, historia nacional, las artes, las letras o la tecnología subrayará naturalmente puntos dramáticamente notables de rompimiento muy diferentes o insistirá en que no ha habido tal rompimiento, sino una larga y lenta transición. Para el historiador de moral, sin embargo, el rompimiento, aunque diste de ser repentino, se produce en los siglos XVII y XVIII más que en cualquier fecha anterior y se manifiesta plenamente cuando aparecen esos dos grandes factores de la moderna actitud moral de Occidente: el estado-nación y el complejo de ciencia, tecnología y empresa, cuando el hombre ve ante sí las atrayentes promesas de la religión de la Ilustración con su doctrina del progreso.

Subsiste, en una breve retrospectiva de la Edad Media desde el punto de vista del historiador de moral, un conjunto de actitudes, tesis, teorías o simples nociones, todo ello relacionado entre sí, que fortalece la opinión de que, a pesar de la violencia, desigualdades sociales y económicas, supersticiones, pobreza y todo lo demás, el modo de vida de la Edad Media estaba en cierto modo mejor adaptado a la *condition humaine* que el nuestro, que la Edad Media fue o, por lo menos, tuvo una Edad de Oro. Tales o cuales formas de esta opinión, aunque todavía completamente desconocidas por los norteamericanos, han resurgido con mucha fuerza en nuestros días; es un resurgimiento

[21] Londres, Watts, 1941 (1ª ed. 1936). Este libro es una excelente muestra de una actitud, una cosmovisión, de la que tendremos que ocuparnos mucho, bajo el vasto nombre de Ilustración. Hay de él una edición económica, New American Library, Mentor Books.

muy distinto del que nos parece ingenuo y romántico "resurgimiento gótico" de la primera mitad del siglo XIX. Aun en esta breve reseña, nos vemos ante varios nombres asociados con alguna de las formas de esta opinión, si bien en muchos casos hay más interés en condenar lo moderno que en exaltar lo medieval. Weber, Fromm, Tawney, Riesman, Sorokin, Lewis Mumford, James Joseph, Walsh... Pero la lista podría ser muy larga.

Pocos de estos hombres se atreverían —o tal vez no les interesaría hacerlo— a afirmar francamente que los hombres eran en 1250 "más felices" que en 1950. Algunos de ellos, aunque no los más equilibrados, han sostenido que la moral de 1250 era superior a la de nuestros días. Los mejores entre ellos, a mi juicio, han afirmado algo parecido a esto: la sociedad "orgánicamente estructurada" de la Edad Media, con sus comunidades campesinas, jerarquías sociales *aceptadas* y desigualdades económicas, o una larga serie de estamentos relativamente estables, si se prefiere, con el nexo tradicional de obligaciones mutuas, gremios, "precios justos", afiliación común a la gran comunidad de la Cristiandad católica y aceptación común del teísmo cristiano, era una sociedad que permitía a los hombres vivir más serena, segura y *normalmente* que como vivimos en la frenética sociedad moderna de libertad para todos, donde tantos hombres viven inseguros en cuantos a su condición, sus medios de vida, sus módulos del gusto, sus maneras y su fe.

En primer lugar, debo insistir en que la síntesis medieval tan admirada duró muy poco, apenas más que el siglo XIII. Desde la Peste Negra del siglo XIV, ininterrumpidamente a través de todo el Renacimiento, la edad moderna, con sus nexos monetarios, su desarrollo económico, sus nuevos estados dinásticos y su expansión más allá de los mares, está en plena formación. En estos siglos, la cosmovisión cristiana medieval se ve lentamente socavada por muchos intelectuales, aunque sólo en el siglo XVII surge plenamente otra cosmovisión, la llamada por mí religión de la Ilustración. Estas dos cosmovisiones, la cristiana y la de la Ilustración, son bastante diferentes, como espero demostrarlo. Lo que es realmente un problema arduo es la medida en que el mantenimiento de estas visiones distintas ha influido en la *conducta* humana. Yo estoy muy seguro de que esta influencia ha existido, pero no lo estoy tanto de que la diferencia no haya sido exagerada en nuestra tradición. No nos es posible —permítaseme este aparte metodológico— medir las diferencias humanas como medimos las diferencias químicas. Cualquier cultura es por lo menos un compuesto, realmente una mezcla; pero no podemos medir sus componentes, sino únicamente tratar de describirlos toscamente.

La cosmovisión de cualquier cultura es únicamente un componente de la cultura total; sin embargo, desde el interior, y hasta cierto punto también desde el exterior, pensamos en esa cultura, la sentimos,

la experimentamos, por medio de su cosmovisión en un modo que podría ser indicado por los términos "evolución", "estructura", "estilo", "forma". Así experimentada, aun por procuración, como un historiador tiene que experimentarla, el Occidente de 1250 es desde luego muy distinto del mundo de 1750. Sin embargo, no estamos seguros de que las cuestiones planteadas por este contraste entre lo medieval y lo moderno puedan ser solucionadas ni poco ni mucho por nuestro conocimiento analítico y empírico. Aquí sólo quiero señalar que no es la menor de las dificultades que encontramos en nuestro camino un serio y evidente contraste entre lo real y lo ideal en la misma vida medieval, un contraste que puede ser establecido de un modo empírico por lo menos en parte. Si la vida medieval fuera lo que parece por el análisis de sus "valores", "estructura social", "cosmovisión", etc., se podría admitir que los hombres se sentían entonces más seguros, serenos, equilibrados y "humanos" que ahora. Pero no ignoramos la violencia, las incertidumbres, las desviaciones de las bellas teorías de las obligaciones mutuas, las guerras de los campesinos, las crueldades, el fanatismo, la ignorancia, la superstición —remito al lector una vez más al admirable *The World Is Not Enough* de Zoé Oldenbourg— y todo el resto de la larga historia de padecimientos que entonces se soportaba. No estoy convencido de que un grado de unanimidad —era solamente un grado, pues las herejías eran endémicas— en asuntos de religión compensara del todo estas incertidumbres.

Estamos ante el muro con que siempre se tropieza cuando se intenta poner a prueba cualquier amplia teoría sobre la evolución moral en Occidente, un muro tanto más infranqueable cuanto que tales teorías, divorciadas de patrones transcendentales a priori para medir el desarrollo, el progreso o la retrogradación, tienden en nuestra época a derivar hacia el imposible intento de medir si los hombres eran "más felices", o se sentían "mejor", en el pasado que ahora. El intento es imposible si se hace con módulos puramente naturalistas, si el proceso de la evolución moral es juzgado como si el proceso mismo nos diera automáticamente los módulos para apreciar los resultados. Si hemos de juzgar el curso de la historia con módulos últimos que están *más allá de la historia*, como el buen cristiano tiene que hacerlo, se puede decir por lo menos, no que los hombres medievales eran más felices que nosotros, sino que eran mejores que nosotros, porque sabían, creían, lo que millones de nosotros nos sentimos en la imposibilidad de saber y creer, es decir, que más allá de la historia existe algo. *Dentro de la historia,* los hombres siempre parecen esencialmente los mismos en sus diferencias y el dicho de Talleyrand es completamente irrefutable: Plus ça change, plus c'est la même chose [22].

[22] "Cuanto más cambia, más es lo mismo". No es seguro que sea de Talleyrand, pero podría muy bien serlo.

X EL SIGLO XVII

Si a la Edad Media posterior se la puede considerar como el semillero de la cultura occidental moderna, y al siglo XVI como el simple comienzo de la germinación, entonces uno puede decir que en el siglo XVII la planta comienza a asomar sobre la tierra. La metáfora es imperfecta, pues en el largo y lento proceso de cambio en la cultura humana es muy poco lo que desaparece por completo; la Edad Media vive todavía entre nosotros, y no solamente en algún bolsón rural de Europa. La propiedad de Hearst en San Simeón no era ciertamente un mero "rancho", como se la llamaba, ni siquiera la "hacienda" de un hombre rico moderno: era una baronía. El barón Hearst —él mismo un palimpsesto humano— era un señor medieval, un hombre de *virtù*, un filibustero, un americano emprendedor de fines del siglo XIX y comienzos del XX sobreviviente de la Edad de Oro. La personalidad es, en verdad, persistentemente occidental, si no humana; la norma cultural total, repito, me parece que implica un proceso social difícil de expresar con palabras, e incluso con metáforas. El punto central es esta recapitulación, esta resurrección, esta persistencia de un modelo del pasado. Por supuesto, la persistencia es con frecuencia deliberada, un consciente volver al punto de partida, en su forma más débil y quizá final no más que los lamentos malhumorados del intelectual en el estilo del Minniver Cheevy de Edwin Arlington Robinson. Pero encuentro términos, como "arcaísmo" (Toynbee), "fósil" (Guérard, Toynbee) y el excesivamente metafísico "seudo-morfismo" de Spengler, insatisfactorios, pues todos ellos implican una falsificación consciente, o una mera apariencia, una irrealidad de ningún modo siempre presente en este poco comprendido proceso de *conservar* (no exactamente de revivir) el pasado en el presente.

Tres aspectos de la cultura moderna se ponen claramente de manifiesto en el Occidente en este siglo XVII: el nuevo Estado, sin el cual nuestros sentimientos con respecto a la agrupación territorial difícilmente habrían podido tomar la forma que llamamos "nacionalis-

mo"; las nuevas ciencias naturales, sin las cuales nuestro moderno racionalismo metafísico habría arraigado tan superficialmente y se habría limitado a una pequeña clase intelectual tanto como el grecorromano, y sin las cuales nuestro moderno progreso económico y tecnológico habría sido imposible; el nuevo puritanismo, sin el cual —y para sostener esto no es necesario aceptar todo lo que han escrito Weber y sus discípulos— la ciencia, la tecnología y el espíritu de empresa no habrían podido combinarse como lo han hecho en nuestro mundo moderno. Al lector que nos ha seguido hasta ahora apenas es necesario recordarle que ninguno de estos aspectos de la cultura es "nuevo" en un sentido absoluto, en, por ejemplo, el sentido muy lindamente ilustrado por la nova del astrónomo, la nueva estrella que aparece donde nada absolutamente era visible en la oscuridad.

El puritanismo es tan inmediatamente una parte de toda la Reforma Protestante que me he ocupado de él en el capítulo VIII; pero inclusive para el puritanismo, como hice notar allí, la alianza con el comercio y la industria capitalistas, el nuevo poder del Estado, todo lo que iba a dar a nuestro moderno mundo occidental su dominio sin precedentes de los recursos materiales, no comenzó, evidentemente, en el siglo XVI, ni siquiera en el siglo XVII. Volveremos a encontrar este puritanismo en los siglos XVIII y XIX ingleses, cuando como "disidencia" o "desconformidad" o "moralidad victoriana" ha sobrepasado realmente sus comienzos medievales. Ahora debemos considerar con alguna extensión el nuevo Estado y la nueva ciencia. Pero concluiremos con un ideal moral muy característico del siglo, un ideal que llegó entonces a su culminación: el de la nobleza del viejo régimen en el Occidente.

II

En un libro de esta clase no podemos ocuparnos en los detalles del largo y variado proceso mediante el cual nacieron de la "desintegración feudal" de comienzos de la época medieval Estados ya en 1500 tan firmemente "soberanos" y tan modernos como Inglaterra, Francia y España. El proceso, seguramente no bien comprendido, de modo alguno carece de interés para el historiador de la moral. Si, como algunos creen, el problema moral central de mediados del siglo XX consiste en cómo impedir la guerra entre Estados "soberanos", es posible aprender algo de la manera como esos Estados soberanos consiguieron mantener la paz dentro de sus fronteras. Dentro de la que en 1500 se había convertido en Francia había sido, sólo unas pocas generaciones antes, legal y moral —*no* contrario al mandamiento "No matarás"— para un borgoñón matar a un "francés" en una guerra organizada. Dentro de la nueva Francia se ha convertido en asesinato

para un borgoñón matar a un francés, pues el viejo ducado ha sido incorporado al Estado francés. Y sólo unas pocas generaciones antes también, lo que el historiador llama "luchas privadas", las guerras entre barones feudales, eran dignas y decorosas.

Ahora bien, mucho de lo que es esencial para comprender la moral política occidental se halla envuelto en el proceso que hizo a Francia de un cúmulo de feudos. ¿El borgoñón, o el bretón, o el gascón tenía la sensación de que le habían *obligado* a hacerse súbdito francés? ¿Fue un proceso de pura violencia por parte de la corona francesa? Si fue así, ¿por qué obtuvo tan buen éxito? O, quizás el problema más fundamental de todos, el proceso de unificación de Francia —o de Inglaterra, o de España, o incluso de Alemania e Italia, las últimas que han llegado a la unidad nacional— ¿fue un proceso "natural", al que se le puede llamar con justicia "de desarrollo" y que, por lo tanto, tenía que producirse a su debido tiempo y con frecuencia con mucha lentitud? ¿O fue "artificial", mejor dicho "de confección" y, por lo tanto, podemos decir que fue "proyectado" y realizado mediante el esfuerzo humano consciente, y acaso lo podamos copiar nosotros y nuestros hijos en una escala internacional y hasta mundial? [1]

Aquí consideraremos al Estado soberano del comienzo de los tiempos modernos como ya formado. El grado de unidad bajo la corona —o, en unos pocos casos, en su mayoría de ciudades-estados medievales sobrevivientes como las de la Hansa, bajo la república— variaba mucho. Pero en todas partes, incluso en Alemania, se encuentra el nuevo Estado, y dondequiera que se lo encuentra exige la fidelidad *terrenal* terminante de sus habitantes. Sobrevivía en todas partes mucho del viejo particularismo medieval, y en lo que respecta a la cultura, y con frecuencia al puro señuelo turista, todavía sobreviven muchas cosas viejas. Pero este nuevo Estado era la matriz de la moderna nación-estado, la entidad legal dentro de la cual iba a desarrollarse lo que llamamos nacionalismo, añadiendo al Estado como autoridad legal fundamental el derecho del Estado como autoridad moral fundamental, en verdad como autoridad teleológica fundamental.

Mucho tiempo antes, sin embargo, de que con la gran Revolución Francesa de 1789, esta concentración de las lealtades morales y sentimentales del ciudadano (o el súbdito) en el Estado-nación se hiciera evidente, el nuevo Estado —al que todavía sólo se le llamaba Estado dinástico— había planteado en una forma nueva y calladamente in-

[1] El lector conoce sin duda mi respuesta: fue las *dos* cosas, natural y artificial. Pero la ordenación de ambas y las gradaciones intermedias constituyen un asunto muy difícil. He tratado en un librito, *From Many One* (Harvard University Press, 1948), de esbozar la importancia del problema y de sugerir las maneras posibles de abordarlo. Aparece en lontananza, por supuesto, esa forma particular del viejo problema del determinismo que ha alcanzado una forma tan aguda en nuestro tiempo como "historicismo": la Francia actual y la Alemania actual ¿fueron "determinadas" por Carlomagno, o por Adán y Eva?

quietante un viejo problema moral. Este es el problema al que tuvo que hacer frente Antígona, el problema del conflicto entre la moral y el derecho político. Los estadistas de esos primeros siglos modernos establecieron para el nuevo Estado el derecho a colocarse por encima de los principios éticos aceptados que, según se suponía, guiaban la conducta del individuo en su vida privada. Hay, ciertamente, un vínculo entre esta moderna doctrina de la "razón de estado" y la antigua doctrina griega, o mejor, quizás, la suposición tradicional de que la vida de y en la polis es la realización de lo bello-y-bueno, de que, en nuestros términos, el Estado es el fin moral supremo de la vida. Es evidente, no obstante, si se juzga por *Antígona* y por la *Política* de Aristóteles, que inclusive en la antigüedad esta doctrina de ningún modo eliminaba la dificultad en un caso concreto: ¿Qué curso de acción está realmente de acuerdo con el bien supremo que es el Estado?

A esta última fase del problema algunos distinguidos dirigentes del nuevo Estado dinástico —estoy simplificando, pero supongo que no tergiversando— le dieron la que era esencialmente la respuesta que Platón hace dar a Trasímaco en la *República* cuando le preguntan qué es la justicia. La razón de estado dicta como proceder justo, como proceder *moral*, lo que la razón humana, basándose en la experiencia, juzga que tiene las mayores probabilidades de buen éxito. ¿Y qué es el buen éxito? Pues bien, para el Cardenal Richelieu, quizás el representante máximo de la razón de estado, en teoría en su famoso testamento, y de hecho en toda su vida nada sacerdotal ni cristiana, el buen éxito sería algo como esto: en primer lugar y principalmente, la retención y el mejoramiento por Francia de su posición recién adquirida como dirigente en la lucha por el premio de la política internacional del Occidente, su hegemonía (la que ahora tienen los Estados Unidos en la misma rebatiña de la política mundial); posición que debía ser mantenida si era posible mediante la diplomacia, y si era necesario mediante la guerra; el medio, ya fuera la diplomacia o ya la guerra, debía ser el más eficaz, el que tenía más probabilidades de buen éxito, sin tener en cuenta cuántos principios éticos eran violados y con qué frecuencia; criterios "racionales" (o pragmáticos o instrumentales) análogos debían aplicarse a la política interna o nacional de Francia, siempre con el fin de hacer a la entidad Francia el más fuerte entre los Estados que luchaban por el premio, lo que es más, mucho más que la lucha por la vida o la supervivencia; esta victoria se debía conseguir, y esos criterios se debían aplicar siempre con un prudente, y si era posible bien disfrazado, desprecio por los principios de la moralidad. Richelieu, en efecto, es un representante de la razón de estado mejor que el más conocido Maquiavelo, cuyo nombre acude naturalmente a la memoria como un representante inmoralista de la alta política. Maquiavelo, a pesar de su desprecio de la moral cristiana, consideraba como una prueba de buen éxito, in-

clusive para su Príncipe, un Estado en el que la buena vida mostraba huellas de los viejos ideales paganos de lo bello-y-bueno. Richelieu parece haber deseado únicamente que Francia, la Francia que no era en modo alguno una abstracción, la Francia que le obsedía y que él gobernaba, la Francia que constituía *su* equipo, se colocase en primer lugar y siguiese ocupando el primer lugar en la Gran Liga.

Lo que todo esto significaba con relación a las profesiones humanas era la creación de una clase relativamente pequeña pero bien preparada de funcionarios civiles, diplomáticos y administradores nacionales realmente dedicados al buen éxito del Estado, al buen éxito *racional* y eficiente del Estado. Debían demostrar que eran hábiles profesionales, y no aficionados como sus predecesores medievales. Sin ellos, los progresos económicos del mundo moderno, inclusive de nuestra cultura completamente desarrollada, habrían sido enteramente imposibles, pues ellos construían el armazón del orden público, o de la seguridad para la propiedad privada, dentro del Estado —y hasta cierto punto también en las relaciones internacionales, que no eran de modo alguno anárquicas, sino más bien una lucha organizada por el premio— armazón sin el cual nada se habría podido hacer. Eran, aun cuando socialmente inconstantes, en su mayoría caballeros, y poseían las maneras y la moral de los caballeros. Inclusive como agentes de la razón de estado en las relaciones internaciones, los diplomáticos no eran enteramente los villanos de nuestras concepciones populares corrientes, no eran diplomáticos concebidos en Hollywood. Como Talleyrand, que es un ejemplar superior de la casta, no creían en la violación *innecesaria* de los principios de la moral y se daban plenamente cuenta de que la inmoralidad franca y confesada inclusive en las relaciones internacionales no es sensata. Sabían que el vicio debe siempre su tributo a la virtud y que ese tributo debe ser decoroso. Pero no puede caber duda de que tanto en las relaciones nacionales como en las internacionales esta nueva clase sufría la fuerte influencia de la doctrina de la razón de estado y del sentimiento de la eficiencia racional, de la organización racional, que era una parte tan importante de esa doctrina. Por lo menos, si no eran opresores malvados, eran administradores insensibles, firmes creyentes en que lo que era bueno para ellos era bueno para Francia, o Prusia, o inclusive Inglaterra [2].

La razón de estado era, como ética y como conducta, profundamente anticristiana, y en la perspectiva del tiempo parece con mucho la amenaza más peligrosa para la visión cristiana de la vida que salió del Renacimiento. La Edad Media difícilmente habría podido tomar en consideración esa doctrina. Concediendo, como en este libro he

[2] La doctrina de la razón de estado como una filosofía política oficial nunca fue muy popular en Inglaterra, pero la práctica seguramente lo era, o al menos así hemos creído durante mucho tiempo los no ingleses.

concedido acaso demasiado liberalmente, que la abigarrada realidad medieval era mala, que la conducta privada y pública era con frecuencia muy poco cristiana, sigue siendo cierto que el hombre medieval no podía haber pensado que todas las cosas pertenecen al César. Una Antígona medieval, apoyada por su confesor, habría hecho frente a un barón feudal que le ordenaba que violase el derecho canónico sin mucha sensación de comportarse heroicamente y la habría apoyado bien la Iglesia organizada. En realidad, la Iglesia internacional estaba mejor organizada que el Estado internacional (el Imperio imperfecto de la Alta Edad Media); en teoría, la doctrina de las dos espadas, los gobernantes laicos y los gobernantes espirituales, cada uno con su propia incumbencia, deja una esfera muy grande a la ética cristiana. Un cardenal medieval podía haber poseído una voluntad de poder tan fuerte como Richelieu —muchos de ellos la poseían evidentemente— pero no habría podido ejercer esa voluntad de poder como la ejerció Richelieu y habría conservado la buena opinión del mundo. Constituye una medida de la diferencia del clima de opinión en las dos culturas que, aunque tenía sus críticos, Richelieu era aceptado en su época, si no como un hombre bueno, al menos como uno al que no había que censurar mucho.

Uno puede arriesgar una amplia generalización: con el surgimiento de esta clase de servidores profesionales del nuevo Estado, que no sólo estaban necesariamente en íntimas relaciones con los hombres de "negocios", sino que, en cierto sentido, eran también ellos mismos hombres de negocios, el agón característico del Occidente comienza a desarrollarse en actividades que los antiguos consideraban *banáusicas* y que las clases gobernantes de la Edad Media consideraban viles. El lector debe recordar que empleo la palabra "agón" no como un sinónimo de la competencia humana, y mucho menos de todo el campo de actividad de la darwiniana "lucha por la vida" entre los seres humanos, sino de la competencia ritualizada y casi deportiva por los grandes honores de una sociedad dada, de la satisfacción de la voluntad de brillar quizá todavía más que de la voluntad de poder, y con frecuencia con un desprecio extremo de la voluntad de sobrevivir. Con la posible excepción del mundo grecorromano de los últimos tiempos, el agón se ha limitado hasta ahora a la clase de grupo y a la clase de actividad que sugieren palabras como "aristócrata", "caballero", "aficionado" y otras parecidas. Incluso en la sociedad del Imperio Romano, el nuevo rico Trimalquio es una figura cómica, y los soldados y administradores devotos son en su mayoría caballeros estoicos llenos de escrúpulos, fundamentalmente aficionados y enteramente incapaces de expresar un concepto como el de la razón de estado.

Es, en verdad, bastante cierto que el viejo prestigio del aristócrata-guerrero y del sacerdote-aristócrata continuó. En realidad, inclusive en los Estados Unidos actuales, las encuestas de la opinión pública

ponen siempre a los herederos de Aquiles, Odiseo y Sócrates, a los soldados, jueces, políticos y científicos —sí, hasta a los profesores universitarios— por delante del hombre de negocios o del banquero en el agón. Pero el hombre de negocios y el banquero están presentes en medio del agón, juntamente con otros muchos que no estaban en tiempos anteriores.

Aquí se plantea inevitablemente la pregunta, incontestable, como de costumbre, en esta forma: ¿La nueva economía precedió, "causó", el nuevo Estado y su moralidad o eficiencia, o el nuevo Estado y la nueva moralidad fueron la "causa" de la nueva economía racional y dinámica? Nosotros, los americanos, hijos de la Ilustración, lo mismo que los marxistas, nietos del gran cambio en nuestra manera de ver el universo, tendemos a poner el caballo económico firmemente delante de los carros unidos de la moral y la Política. En realidad, nos las tenemos que ver aquí con un proceso de acción y reacción históricas, de causalidad múltiple, en el que no sirve la metáfora del caballo y el carro, ni metáfora alguna de raíces, o vertientes y corrientes tributarias, o gatillos apretados. Richelieu, Colbert, Cromwell, Heinsius —para no mencionar a John Law— son todos ellos parte de un largo proceso en el que millones de hombres ahora olvidados tomaron millones de decisiones que hicieron el mundo moderno. No podéis decir, excepto en un marco de pensamiento puramente metafísico, que si no hubiera habido grandes administradores como los mencionados tampoco habrían existido los Watt, los Stephenson, los Rockefeller y los Ford. Pero podéis decir que en el proceso histórico tal como lo conocemos la nueva economía y las ventajas materiales que trajo consigo eran imposibles sin el nuevo Estado, la nueva burocracia, la nueva uniformación y eficiencia en la administración. Si todavía no os satisface esta formulación, consultad vuestros sentimientos, que os darán, como siempre, alguna clase de respuesta a lo incontestable. La mía se inclina a: En el principio era el Verbo.

III

¿Pero seguramente Francis Bacon, Galileo y Newton no intervinieron en la gran transformación de valores que ha puesto a Henry Ford, no ciertamente en el lugar de un Aquiles, pero al menos en un lugar de honor no totalmente distinto? Las ciencias naturales son, en verdad, uno de los principales componentes de nuestra visión contemporánea del universo, y, por lo tanto, de nuestra moral. Pero las relaciones entre el desarrollo de las ciencias naturales modernas y toda la matriz social y cultural de la que nació la ciencia son muy complejas y mal comprendidas.

Como el conocimiento sistemático de los "acontecimientos" del

mundo exterior y sus probables relaciones mutuas —incluyendo la posibilidad de predecirlos— las ciencias naturales se remontan al Cercano Oriente antiguo. Lo mismo sucede con la compañera o auxiliar de la ciencia, las matemáticas. El distinguido historiador de la ciencia, el difunto George Sarton, dedicó varios largos volúmenes y centenares de artículos a su tema preferido, sin adentrarse mucho en los tiempos modernos. La ciencia antigua y medieval —existía, ciertamente, la ciencia en la Edad Media— no era simplemente "deductiva". Los actuales y complicados elementos sociales y materiales para probar, experimentar y comprobar no existían, pero el concepto fundamental de la ciencia occidental resumido como el imperativo de someter la "teoría" a la prueba de los "hechos" era tan conocido para Hipócrates y Arquímedes como para nosotros [3].

Sin embargo, damos por sentado con razón que la ciencia "moderna" es diferente de las formas anteriores de la ciencia. Ante todo y de la manera más evidente, ocupa claramente un lugar más importante en nuestra cultura, en una proporción que apropiada aunque sólo aproximadamente se puede medir por las unidades hora de trabajo dedicadas a ella. Es, como cuerpo de conocimientos, inmensamente mayor y más variada. Cualquiera que sea la manera como decidáis medirla, vuestras líneas del diagrama subirán rápidamente desde el siglo XVII en adelante. En segundo lugar, y ello es enteramente obvio para nosotros al presente, el trabajo del científico "puro" iba a demostrar su utilidad para el ingeniero "práctico", el tecnólogo, el artesano y el empresario, y a hacer posible por medio de ellos el extraordinario éxito material del Occidente moderno, éxito que resume claramente el hecho de que en la actual culminación de este proceso el norteamericano corriente tiene en su garaje la fuerza motriz equivalente a una caballería principesca de otros tiempos, o de toda una plantación llena de esclavos. En tercer lugar, lo que es menos evidente pero más importante para el historiador de la moral, las ciencias naturales modernas han reforzado, extendido y en cierto modo hecho posible una serie de herejías del cristianismo, o, si lo preferís, una visión del mundo anti-cristiana, para la cual he empleado el término general, sin duda inadecuado, de "Ilustración". Ahora ofrezco al lector un amplio surtido de términos: materialismo, racionalismo, "humanismo", cientismo, naturalismo, secularismo, evolucionismo, positivismo, cultura ética. O también, con el gran nombre como símbolo: no Galileo, no Newton, no Darwin, y por lo tanto no Locke, no Herbert Spencer, no Marx, o por lo menos, no grandes religiones seculares asociadas con nombres como los últimos, no democracia moderna, no difundida creencia en el "progreso", no comunismo.

Aunque para nosotros, interesados por la historia de la moral oc-

[3] Con respecto a los "hechos" remito al lector, mediante mi nota de la pág. 14, a L. J. Henderson.

cidental, el tercer factor tiene la mayor importancia, merece la pena de advertir brevemente que los otros dos factores tienen un aspecto moral. La ciencia en sí misma, como una disciplina intelectual, difícilmente habría podido florecer como floreció después de 1600 de no haber sido por la larga tradición de pensamiento disciplinado, y de paciencia ilustrada disciplinada, que había inspirado inclusive a una realización intelectual tan poco científica como el escolasticismo medieval. La virtud banáusica, o necesidad, de puro *trabajo* duro y triste había sido mucho antes de Calvino una adquisición de la aristocracia segunda o intelectual del saber, como, a pesar de la necesidad de un grado de "práctica" en el adiestramiento atlético, *no* lo había sido para la aristocracia primera, o del estadista-guerrero. El cristianismo católico, especialmente en su forma monástica, había hecho al trabajo honorable y habitual entre las personas cultas. Esta misma extensión de las virtudes banáusicas tuvo que producirse antes que la ciencia y la tecnología pudieran iniciar su colaboración moderna. Esa colaboración no es tan antigua —al menos en la forma que la conocemos— como se cree comúnmente, Francis Bacon la prevé, con el científico marchando por delante. Pero durante mucho tiempo en esos primeros siglos modernos es el artífice, el inventor de instrumentos empírico, el metalúrgico, quienes hacen posible que el científico puro realice un trabajo cada vez más refinado y eficaz. Pero para que los dos se unieran, el científico tuvo que acondicionarse no sólo a la actitud intelectual que implicaba su retorno a la tierra a la manera de Anteo después de volar con el pensamiento y la imaginación, sino también a la actitud moral de que la búsqueda de los hechos no puede identificarse con la búsqueda de lo bello y lo bueno, no se puede hacer con la antigua gracia griega, no se puede hacer, ciertamente, con la *virtù* del Renacimiento.

Repito que no sabemos cómo se produjo esto; pero de algún modo las virtudes del taller llegaron a ser también las virtudes del laboratorio y de la oficina o escritorio. El don alemán moderno que llaman vulgarmente *Sitzfleisch* —difícilmente lo encontraréis en los alemanes de Tácito o de la Canción de los Nibelungos— llegó a ser honrado en el Occidente. Sin embargo, una vez más podemos estar seguros de que el proceso no fue el del caballo-idea tirando del carro-materia, o viceversa, sino el de la larga y lenta acción mutua de millones de seres humanos movidos por diversos motivos, situados en diversos ambientes, un proceso circular, o espiral, pero no claramente unilineal. Lo mismo es cierto con respecto al proceso mediante el cual nacieron las herejías modernas tan generosamente citadas más arriba. La ciencia desempeñó un papel muy importante en el proceso, pero en ningún sentido fue su única engendradora; mas esto último es también una metáfora insatisfactoria, pues en esa clase de procesos el engendrador es también engendrado por lo que engendra.

Una vez que comenzó a filtrarse en la conciencia de las clases cultas, y más tarde de las parcialmente cultas, lo que sucedió en la Europa Occidental y Central y en los Estados Unidos a fines del siglo XVIII, ciencia-*cum*-tecnología ejerció su mayor efecto reduciendo inmensamente las zonas dentro de las cuales un hombre podía suponer que operaba una voluntad por lo menos remotamente parecida a la suya. El cristianismo medieval, como hemos observado, dejaba todavía un campo inmenso para un Dios —sí, utilicemos, aunque no despectivamente, la palabra "antropomórfica"— que inclusive cuando no "intervenía" en la Naturaleza, guiaba y dirigía la Naturaleza y, sobre todo, daba un propósito a los procesos naturales. La ciencia y muchos de los científicos mismos no tardaron mucho en llegar al punto al que había llegado Laplace al final del siglo XVIII, cuando pudo decir de Dios: "No necesito esa hipótesis."

No tenemos por qué considerar aquí cuán legítimo, sensato o valioso era ese salto del estudio específico de los problemas científicos a una religión, o por lo menos a una cosmología que comúnmente llamamos "materialista" o "mecánica". El hecho es que los hombres dieron el salto y que les estimuló a darlo la extensión con que la ciencia había conseguido ya explicar muchas cosas de la naturaleza que hasta entonces desafiaban la explicación "racional". El trueno y el rayo, ese viejo favorito, servirá de ejemplo. Hay que reconocer que ni siquiera el cristiano analfabeto veía probablemente a su Dios en la tormenta en el papel de Jove o de Thor esgrimiendo rayos, pero tampoco podía explicar el fenómeno, como no fuera mediante el sentido común, que nunca explica realmente nada, que nunca satisface nuestra necesidad de una metafísica; en realidad no podía explicar de ese modo por qué la madera flotaba en el agua y el hierro se hundía. Los historiadores de la ciencia tienen mucha razón cuando señalan que los científicos mismos, como científicos de modo alguno "produjeron" la visión mundial de la nueva Ilustración, y ciertamente no la doctrina de la bondad natural del hombre. Pero la secuela de la popularización de la ciencia entre las clases alta y media fue una invitación a una visión del mundo que podía prescindir de, o al menos refrenar y limitar mucho, las actividades en la tierra de una divinidad inmanente.

Un ejemplo concreto puede ayudar al lector moderno. Enrique VIII de Inglaterra hizo que se anulase su matrimonio con Catalina de Aragón (no fue un divorcio) sin duda en parte por razones de estado. La casa *arrivista* de los Tudor necesitaba un heredero varón, y aunque la pobre Catalina había tenido muchos abortos y dado a luz niños que vivieron poco tiempo, sólo sobrevivió la princesa María. A nosotros nos es fácil decir que Enrique actuó por motivos egoístas y terquedad. Pero *dijo* que creía que su casamiento con Catalina había sido contrario al derecho canónico (ella era viuda de su hermano

Arturo) y que Dios le castigaba por su pecado negándole un heredero varón. ¿Por qué no había de creer eso sinceramente, puesto que encontraba conveniente creerlo? Enrique sabía de la fisiología de la reproducción humana mucho menos que el escolar corriente de la actualidad; en realidad, desde el punto de vista de la ciencia moderna, no sabía nada. Inclusive en el presente, el cristiano fundamentalista puede creer que Dios guía directamente a los espermatozoides en su camino heroico al huevo y puede desviarlos y los desvía si así lo desea. Pero la mayoría de nosotros, cristianos y no cristianos, en un caso determinado como éste, apelaríamos en primer lugar a la anatomía, la fisiología y las matemáticas de probabilidad [4].

Los terremotos, aterradores en verdad y que se producen a intervalos no regulares y sin evidentes causas "naturales", constituyen un ejemplo todavía mejor de la gradual usurpación de la intervención divina por la causalidad natural. Hasta el siglo XVIII se los consideraba casi universalmente como actos de Dios en un sentido literal difícil de aceptar para la mayoría de nosotros, aunque seamos cristianos sinceros, pero de ningún modo actos de Dios en el sentido que tiene esa frase en nuestras pólizas de seguros. El desastroso terremoto de Lisboa en 1755 se halla casi en la línea divisoria para las clases cultas. El público general todavía interpretó la catástrofe como una advertencia y una intervención del poder divino; los *philosophes*, aunque creían que el desastre tenía causas naturales, lo tomaron, no obstante, como base para una vigorosa campaña moralizadora, como hizo Voltaire en su *Candide*; los científicos, o físicos, como se los llamaba todavía, aunque estaban muy a oscuras, comenzaban a trabajar a tientas en la que llegó a ser la ciencia de la sismología [5]. Los científicos, repitámoslo, han vencido, pues la gran mayoría de los occidentales, aunque sean cristianos, no pueden ver directamente, concretamente, como lo requiere la metáfora, la mano de Dios en las cadenas peculiares de la "causalidad natural" [6].

[4] Para los hechos de la creencia de Enrique véase C. W. Ferguson, *Naked to Mine Enemies: The Life of Cardinal Wolsey*, Boston, Little Brown, 1958, pp. 331-332. La conocida anécdota de cómo Carlos II se echó a reír a carcajadas cuando oyó que los científicos de su Real Sociedad trataban de pesar el aire es otro caso en cuestión.

[5] "En 1750 un escritor sobre el tema (de los terremotos) en las *Philosophic Transactions* de la Royal Society de Londres se disculpó ante aquellos que pueden sentirse ofendidos por cualquier intento de dar una explicación racional de los terremotos". K. E. Bullen, "The Interior of the Earth", en *The Planet Earth*, a Scientific American Book, Nueva York, Simon and Schuster, 1957, p. 19. Para la fascinante historia intelectual y moral de las consecuencias del terremoto de Lisboa véase T. D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, Londres, Methuen, 1956.

[6] Había escrito lo anterior cuando vi un llamativo título de un diario: *El papel de Dios en la depresión.* Pero cuando seguí leyendo, como sucede con no poca frecuencia con los títulos, vi que se confirmaba lo que yo había escrito y se demostraba que mi primera impresión de que se trataba de un buen fundamenta-

¿Pero no había bastante sentido común, y el sentido común no había eliminado ya bastante bien en la Edad Media las nociones animistas primitivas y hasta la esperanza de la clase de milagros que guardaba como reliquias la tradición cristiana? Hasta cierto punto, no cabe duda al respecto. ¿Pero qué sucedía en la mente medieval cuando se enfrentaba con la tradicional prueba del agua a la que era sometida una persona acusada de hechicería, prueba que consistía en arrojar al acusado en agua profunda y considerarlo inocente si el agua se lo tragaba y culpable si conseguía mantenerse a flote, basándose probablemente en que el agua inocente rechazaba una cosa mala? En ello hay claramente una expectativa normal, no enteramente irracional por cierto; pero también hay, evidentemente, una visión de las propiedades del agua que difícilmente tendrá al presente el cristiano más convencido. Considero evidente que el sentido común —incluso el sentido común occidental, que hasta cierto punto tiende hacia lo que se convierte en ciencia natural— es incapaz, cuando no lo apoya esa ciencia, de poner en tela de juicio seriamente toda la cosmología cristiana. El sentido común por sí solo nunca tendrá el valor, o la temeridad, de poner en duda la posibilidad de lo milagroso. Inclusive en el apogeo de la Edad Media el sentido común podía poner y ponía en tela de juicio la *probabilidad* de lo milagroso en la rutina cotidiana de la vida, pero no la *posibilidad* de lo milagroso. Para sacar la conclusión de que los milagros, en el sentido cristiano de la palabra, son imposibles se necesitaba una disciplina mental más audaz, más nueva, menos experimentada, más despiadada que la que podía proporcionar el sentido común e incluso el racionalismo filosófico "puro". La proporcionaron las ciencias naturales.

Las ciencias naturales contribuyeron también a crear, extender y poner en ejecución esa forma de racionalismo a la que se da el nombre mejor de "eficiencia" y sobre la que he llamado ya la atención como uno de los fines del nuevo Estado. En verdad, la ciencia natural es el instrumento más eficiente creado hasta el presente por el pensamiento del hombre para ayudarle a realizar ciertos fines o propósitos precisos; bastará mencionar a este respecto nuestras modernas conquistas de la riqueza y el poder. *En sí misma*, y a pesar de la profunda creencia de los herederos de los *philosophes* en contrario, la ciencia no proporciona lo que el moralista así como el teólogo tiene que lla-

lista chapado a la antigua era errónea. Alguien había escrito al evangelista Billy Graham preguntándole por qué Dios permitía que la crisis de desocupación de 1957-58 recayese sobre el pueblo, y el señor Graham comenzaba su respuesta con estas palabras: "Ciertas cosas que acontecen a las naciones no son necesariamente ordenadas por Dios, sino el resultado de la ley de causa y efecto. Por regla general Dios no se opone a las leyes del universo". En nuestro mundo es muy posible que el autor del título o el interrogador o ambos fueran Ilustrados y trataran de aguijonear al señor Graham. *Chronicle* de San Francisco, 19 de abril de 1958, p. 12.

mar fines, metas, propósitos. El desarrollo de las ciencias naturales en el Occidente moderno está, como hemos observado ya, y habrá que dedicarle mucha más atención en el capítulo siguiente, íntimamente relacionado históricamente con la aparición del *racionalismo* cosmológico. Pero en sí misma la ciencia no hace más que ayudarnos a hacer lo que deseamos hacer, destruir Hiroshima o reconstruirla. Esta ayuda es la ayuda de un gigante, y sin duda el conocimiento de que el gigante está presente ha afectado profunda y sutilmente a nuestra opinión de lo que es deseable, aunque sólo sea ampliando tanto nuestra opinión de lo que es posible. La ciencia aumenta probablemente nuestro *hubris* occidental, pero el *hubris* existía ya, muy fuerte, desde hace mucho, mucho tiempo. Lo que es más importante —volveré a tratar este punto— la ciencia no proporciona normalmente la restricción o la disciplina de ese *hubris* que proporciona el cristianismo ortodoxo.

Finalmente, la ciencia natural desempeñó un gran papel en el desarrollo de la moderna doctrina del Progreso (la letra mayúscula es necesaria). Al final mismo del siglo XVII en los grandes debates sobre si los modernos podían igualar a los antiguos, la prueba concreta del progreso científico fue útil para los proponentes de la modernidad. El ataque del deán Swift a los científicos en la Academia de Laputa, aunque no fue en modo alguno el último ataque a los científicos, fue quizás el último ataque brillante en el que se los acusó de vivir en un País de Papanatas de proyectos completamente irrealizables, haciendo que parecieran a su modo tan ajenos a la realidad o tan tontos como los humanistas del Renacimiento habían hecho que parecieran los escolásticos discutiendo cuántos ángeles podían sentarse en la punta de una aguja [7]. A fines del siglo XVIII los científicos franceses eran organizados oficialmente para que ayudasen al gobierno revolucionario en la más práctica de las actividades humanas, la guerra. En globos de aire caliente, después de haber hecho la prueba con pequeños animales, los hombres habían iniciado la conquista del aire. El hecho del progreso tecnológico, y su relación con el trabajo de los científicos puros, habían comenzado a hacerse evidente para el público general. Los hombres que proyectaron y realizaron la gran Enciclopedia Francesa a mediados del siglo XVIII tenían plena conciencia de esta conquista de los científicos y los tecnólogos ; pronto, con St. Simon, Fourier y Robert Owen, los hombres iban a afirmar la idea moderna de que podía haber una ciencia social modelada sobre la ciencia natural, y que, así como la ciencia natural daba como fruto el "progreso" tecnológico, así también

[7] Howard Mumford Jones, en su reciente defensa de la investigación en el campo de las humanidades, señala con ironía satisfaciente que Swift acusaba a los científicos de exactamente la misma tonta pedantería de que está ahora de moda acusar al erudito humanista.

la ciencia social daría inevitablemente como fruto el progreso moral o, lo que sus pensadores consideraban idéntico en significado, el progreso social, económico y político.

IV

Sin embargo, el siglo XVII no fue de modo alguno solamente el primero de los siglos modernos, el siglo del nuevo Estado secular triunfante, de los comienzos de la ciencia organizada, de la creciente producción capitalista, del apogeo decisivo del poder —y también de la dirección cultural— desde el Mediterráneo hasta el Atlántico. Fue también el siglo que vio la culminación en la práctica y en el ideal de un sistema de vida que estaba destinado a desaparecer en nuestra época tan completamente como cualquier sistema de vida semejante puede desaparecer en nuestro mundo occidental regido por la historia. Aunque lo que se sugiere con palabras como "aristocracia", "nobleza", "caballero", "*Ritterlich*" e "hidalgo" lleva todavía algún peso de asociaciones, favorables o desfavorables —en realidad, como nos sucede siempre a la mayoría de los seres humanos normales, asociaciones mixtas y ambivalentes— el estilo de la cultura del siglo XX no tiene lugar para la realidad detrás de las palabras. Hasta cuando, como sucede con los "nuevos conservadores" de los Estados Unidos, hay un intento de defender la vinculación del privilegio y el deber, los matices de *noblesse oblige*, la dignidad, el buen gusto, la restricción, la *pietas* (capacidad para sentir veneración) y la desconfianza con respecto a la innovación y los innovadores brillantes que caracterizan al ideal de caballero del *ancien régime*, se rechaza lo que, después de todo, era fundamental en esa aristocracia europea: el título heredado, los privilegios, la riqueza, protegidos todo lo posible en el Occidente por las restricciones de casta con respecto al casamiento con extraños, o *mésalliances*. Nuestros nuevos conservadores desean una aristocracia del mérito abierta a todos, finalidad que el historiador del Occidente tiene que insistir en que parece tan utópica como cuando Platón la anunció por primera vez en la *República*. En cuanto a los nobles que todavía viven, dos siglos han sido muy penosos para ellos, inclusive en Gran Bretaña. Un duque, lo mismo que una reina, ni siquiera tiene *buen aspecto* con la vestimenta moderna.

La aristocracia del *ancien régime* europeo fue en realidad la última aristocracia *natural* del Occidente. El "noble por naturaleza" del sentimental siglo XVIII, la "aristocracia del talento" de los intelectuales llenos de esperanzas, y sobre todo, sin duda, los horribles "superiores" que salen de la caldera del pensamiento y el sentimiento racistas, selectistas y hasta caprichosos modernos, todos ellos

parecen irreales, sintéticos y artificiales. Nuestras nociones de la excelencia —y empleo la palabra deliberadamente en vez de otra con más sugestiones de jerarquía social— han sido despedazadas, atomizadas, especializadas, aunque de ningún modo destruidas o ni siquiera, en cierto sentido, disminuidas en nuestro mundo de ideales igualitarios y de realidades que buscan un premio. En nuestro mundo un gato no sólo puede mirar a un rey —si puede encontrar uno— sino que, además, si ha ganado un premio, tiene *pedigree* y es campeón en una exposición, es él mismo una especie de rey. La aristocracia europea antigua se fundaba en una concepción de la excelencia general, de la superioridad jerárquica, no solamente en la antigua superioridad griega fácil y aficionada de lo bello-y-bueno (aunque era una parte importante del ideal aristocrático), sino en una concepción de un orden realmente *cosmológico*, no meramente psicológico o sociológico; en la creencia de que el aristócrata era una parte del plan para el universo trazado por Dios y la naturaleza. Es casi imposible que un norteamericano moderno comprenda el sentimiento que hizo de esa aristocracia una realidad. Apenas puedo hacer algo mejor que volver a un ejemplo concreto que me hizo ver vivamente la realidad en medio de mis primeras investigaciones en la historia de la Revolución Francesa. Un criado fue llevado ante las autoridades revolucionarias por haber pasado de contrabando un pollo asado a un noble encarcelado durante el Terror como supuesto "contrarrevolucionario". El criado impenitente explicó su acción sencillamente: "Pero el señor marqués nació para comer pollo [8]".

No debe suponerse que ni en la teoría ni en la práctica esta aristocracia era una casta *absolutamente cerrada*. Lo que he dicho anteriormente no necesita que se lo califique tanto como que se lo complete. Los extraños podían ingresar en al aristocracia, pero, según los teóricos, sólo por algún mérito sobresaliente, como un gran servicio al país; y hasta los ennoblecidos oficialmente, o, sobre todo en Inglaterra, los que obtenían el derecho legal a utilizar un escudo de armas, y así se inscribían entre los nobles, sólo podían esperar en el mejor caso que sus hijos o nietos adquirieran plenamente la calidad de caballeros. En la actualidad podemos, por supuesto, mirar retrospectivamente y decir que, precisamente, la razón de la boga de los manuales de "cortesía" que ayudaban a aprender cómo debía conducirse un caballero, los que desde Castiglione en adelante son muy numerosos en Occidente, era que el burgués afortunado presionaba muy fuerte y marxísticamente sobre la clase superior. Y arroja alguna luz sobre la conducta humana la verdad evidente, aunque no marxista, de que la burguesía moderna primitiva trataba de imitar las maneras

[8] Crane Brinton, *The Jacobins*, Nueva York, MacMillan, 1930, p. 269n. Creo que hay una verdad simbólica, y no mera ironía, en el hecho de que en nuestros Estados Unidos el pollo ya no sea en sentido alguno un manjar de lujo.

y los "valores" de la nobleza, y que el proletariado de los siglos XIX y XX trataba de imitar las maneras y los valores de la clase media. Esta última imitación parece haber sido especialmente perfecta y satisfactoria, si bien, de acuerdo con nuestras normas artísticas aristocráticas corrientes en el Occidente, desafortunada, en la Unión Soviética.

Sin embargo, el tono de los manuales de conducta de los siglos XVI y XVII es muy distinto de aquel al que los discípulos norteamericanos de Emily Post y sus colegas, los autores que escriben sobre la etiqueta, están acostumbrados. Sir John Ferne era simplemente más franco que sus colegas cuando concluyó la larga portada de su *The Blazon of Gentry* (1586), "en el que se trata del comienzo, las partes y los grados de la urbanidad", con esta prohibición precisa: "Recopilado por el caballero John Ferne para instrucción de todos los caballeros portadores de armas, a quienes, y a ningún otro, concierne esta obra [9]". Ese tono es ya, al final del siglo XVI, el tono de un grupo a la defensiva, consciente de que está defendiendo una causa, si no perdida, por lo menos amenazada. Ferne sabía sin duda que los "merceros, tenderos, minoristas, cocineros, hoteleros, taberneros, molineros y otras personas semejantes a los que", se lamentaba, "se les consentía vestirse con las casacas de la nobleza", constituirían una gran parte del público para su libro.

Esos caballeros, si, como deben estarlo todas esas clases, estaban seguros de sus normas de valor, no estaban en modo alguno seguros de que se les permitiría realizarlas en este mundo real. Uno puede aventurar la conjetura de que en el Occidente, por lo menos, ninguna aristocracia privilegiada ha dejado completamente de percatarse de algún peligro proveniente de abajo, aunque es difícil advertir esa consciencia del peligro en Homero o la *Chanson de Roland*. Pero hay una diferencia entre el temor a las masas y el temor a quienes apenas están debajo —y quizás, en cuanto a la posición económica, encima— y que presionan fuertemente para compartir el honor, la gloria, el prestigio y todos los bienes mucho menos fácilmente divisibles que el dinero. El duque de Saint-Simon dedica páginas enteras a registrar con plena indignación moral sus esfuerzos para mantener su derecho a que el *président à mortier* del *parlement* (un noble, ciertamente, pero la nobleza más nueva del servicio civil y no, como Saint-Simon, uno que podía alegar que pertenecía a la vieja nobleza guerrera feudal) se quitase el sombrero en su presencia. Saint-Simon nos parece anormalmente sensible y mezquina su insistencia en esas cuestiones de etiqueta. Era, en verdad, un gran escritor, pero no hay

[9] Citado en Ruth Kelso, *The Doctrine of the English Gentleman in the Sixteenth Century*, Universidad de Illinois, *Studies in Language and Literature*, XIV, Nº 1-2, 1929, p. 208. El lector encontrará en la bibliografía de Kelso una admirable guía de la literatura sobre la "cortesía" no sólo de Gran Bretaña, sino también del resto de los países de la Europa Occidental.

fundamentos para sostener que en lo demás era muy distinto del resto de su clase. Se halla en el final de una larga tradición, una tradición agotada, en la que las costumbres y los modales se habían congelado en una exactitud y una exclusividad rituales que, paradójicamente, agudizan e intensifican la lucha por el premio que el ritual se propone suavizar o por lo menos controlar. El besamanos regio de Francia, tal como está descrito en un famoso pasaje de Taine, constituye un buen ejemplo: la reina permanecía a veces temblando en la humedad y el frío del mal calentado palacio de Versalles mientras las sucesivas llegadas demoradas de damas de categoría y privilegios precisos pero variados impedían la rápida ejecución de la ceremonia de vestirse ella misma [10].

Había escrito estas últimas frases sobre el fantástico orden de categorías en el *ancien régime* y la intensificación —haciéndola ridícula— de la lucha por el premio que produjo, cuando recordé mi propia breve experiencia como funcionario civil y ciertas dificultades con respecto a la alfombra en una oficina y un piso desnudo en otra. Los sociólogos del mundo de los negocios nos han recordado que en las grandes corporaciones la categoría y el privilegio acompañan de manera curiosa a las úlceras del estómago; y nosotros, los académicos, conscientes de que la *entremangerie professorale* no es indiferente a los signos externos de categoría, debemos tener cuidado de no arrojar la primera piedra. Sin embargo, la conclusión que saquemos de esas semejanzas no debe ser que la lucha por el premio, vista en conjunto, nunca cambia. El hombre occidental es el contendiente eterno y nunca son suficientes los premios; pero la naturaleza de la contienda, sus fines y sus premios, el número relativo de los que pueden participar en ella, e inclusive sus reglas, varían mucho; de otro modo no tendríamos una historia de la moral, ni una historia de ninguna clase. Por lo que luchaba el duque de Saint-Simon era verdaderamente una causa perdida, y porque estaba perdida es probable que seamos injustos con quienes lucharon por ella. Especialmente en Francia, donde la lucha culminó en derramamiento de sangre y terror, los vencidos han sido o bien condenados por la democracia triunfante o bien convertidos por sus descendientes y admiradores en lirios del campo muy dorados. En los Estados Unidos, con no más que una incipiente oligarquía en el norte y un inseguro grupo de propietarios ricos en el sur, nos hemos arreglado, no obstante, para seguir la dirección francesa en este asunto. Condenamos a una aristocracia que nunca hemos tenido.

Esta última aristocracia europea, como hemos hecho notar anteriormente, tenía aguda conciencia de sus honores, sentía y proclamaba sus superioridades con respecto a los plebeyos y las defendía lo mejor

[10] H. A. Taine, *The Ancient Régime*, trad. de J. Durand, Nueva York, Holt, 1896, p. 107, nota de pie de página I.

que podía, pero no era una clase gobernante espartana, dura y despiadada —ni siquiera en la Prusia Oriental—, ni tampoco, *tratándose de aristocracias del Occidente*, relajada en su moral privada, lujosa y disoluta en sus gustos. Era, en su núcleo central y en su mayoría, que yo tomo aquí como típica, los nobles rurales de diversos títulos —que a veces, en Gran Bretaña, no eran más que "caballeros"— de acuerdo con las normas morales convencionales, una de las mejores aristocracias de nuestra historia occidental. No me atrevo a ir en contra del conocimiento común y sostener que inclusive en Francia sus virtudes fueron la causa de su caída, pero en medio de una cultura que es claramente el fruto de las energías agresivas, innovadoras e inquietas de los zorros confieso cierto afecto sentimental por las virtudes de esos leones un tanto cansados, los caballeros no progresistas del *ancien régime*.

El caballero era culturalmente —aunque la movilidad social es tan grande en la Edad Media y al comienzo de los tiempos modernos, no lo es genéticamente en 1700 en la mayoría de los casos— un descendiente del señor feudal. El aparato de títulos, los escudos de armas y la posesión de una propiedad territorial son una herencia directa de la sociedad medieval. Lo mismo es la dedicación a las armas, aunque las armas y la dedicación han cambiado mucho. Los grandes nobles todavía podían reclutar y mandar regimientos, pero eran regimientos del ejército real, bajo un mando profesional, y en último término estaban sometidos a la dirección de lo que era ya un ministerio de Guerra. Los oficiales de esos ejércitos eran, ciertamente, en su mayoría caballeros, y entre ellos prevalecían algunas supervivencias feudales, como el duelo. El código de honor caballeresco, la conciencia caballeresca de casta y de privilegio sobrevivían, exaltados, como acabamos de observar, por la aparición de grupos rivales, en la forma de un código defensivo sistemático. El caballero medieval apenas necesitaba sentir desprecio por los subordinados —aunque la novela del siglo XIX a veces le atribuye ese sentimiento— y ciertamente hasta muy adentrada la Edad Media, y entonces solamente en las sociedades comerciales avanzadas, no corría el peligro de que le tentase el comercio [11]. Sin embargo, las aristocracias terratenientes

[11] Mucho de lo anterior no es aplicable a la aristocracia italiana, la que, como se ha señalado con frecuencia, nunca se divorció de la vida urbana como las aristocracias feudales del norte, ni se hizo tan "medieval", tan "gótica", y hasta 1860 no formó parte de una organización estatal más grande. En este capítulo sigo a la cultura en su camino occidental y me refiero principalmente al trío que gobernará al mundo del poder, la riqueza y la cultura occidentales durante algunos siglos: Gran Bretaña, Francia y las Alemanias, y algunos de los Estados más pequeños pero culturalmente importantes que los rodeaban, los Países Bajos, Suiza y los países escandinavos. España, como siempre, se mantenía extraña, intensa y apartada; su clase de hidalgos merecía tener su Cervantes. Al final de este capítulo anotaré brevemente el hecho de que la aristocracia "europea" había desarrollado ya en el siglo XVII diferencias nacionales notables.

del viejo régimen erigieron muy conscientemente barreras entre ellas y los "señores del dinero". Para *vivre noblement* uno tenía que estar por encima de la necesidad de trabajar, no sólo en las ocupaciones banáusicas, sino, en teoría al menos, también en cualquier forma de lo que llamaremos "negocio". El noble hacendado puro despreciaba un poco inclusive a los que ejercían la abogacía o administraban el Estado creciente. Los puestos políticos más altos, los cargos de oficiales del ejército y de la armada y la inspección general de su propiedad eran, poco más o menos, las tareas que se suponía que un noble podía desempeñar sin denigrar su categoría en la sociedad establecida. La Iglesia, católica, anglicana, luterana y en ciertas sociedades calvinista, servía también, especialmente en los puestos superiores, pero habitualmente era el refugio de los hijos más jóvenes. El noble actuaba asimismo en la corte, y en realidad las pensiones, las sinecuras y toda la red de privilegios que rodeaba a la corte real o principesca eran esenciales para la supervivencia económica de la clase. Esta, en su conjunto, y por término medio, no lo pasaba bien económicamente, aunque no es justo culpar por sus fracasos enteramente a su incapacidad para adaptarse al nuevo mundo de la industria capitalista. Además, sus miembros más emprendedores con frecuencia progresaban por su cuenta, pues cualesquiera que fueran las teorías con respecto a la *dérogéance*, la participación en las operaciones financieras, la especulación y la finalidad digna y realmente provechosa del nuevo mundo de los negocios estaban abiertas a los nobles en todas partes, inclusive en la supuesta patria del noble retraído, Francia. El noble propietario de tierras cuya agricultura mejoraba y que se beneficiaba económica y culturalmente con sus mejoras, era una figura familiar en Inglaterra, y de modo alguno desconocida en el continente.

Sin embargo, el núcleo de la clase, los nobles y la clase media acomodada menos importantes, en su peor situación económica apenas por encima del campesinado en algunas partes de Europa, eran anticuados, nada emprendedores, económicamente "ineptos", relativamente observantes de la ley y moralmente sanos. Eran buenos cristianos convencionales, de acuerdo con la religión aceptada de su país; los *junkers* prusianos, sobre todo, eran luteranos temerosos de Dios. Los jansenistas, que eran algo más que cristianos convencionales, eran numéricamente fuertes entre la nobleza administrativa y judicial de Francia; y los miembros de la correspondiente clase de pequeños nobles en los dominios de los Habsburgo eran católicos serios, firmes y practicantes.

La nobleza terrateniente rural de la mayor parte de Europa por lo menos no oprimía a los campesinos más que los habían oprimido sus predecesores medievales. Entre los historiadores británicos recientes ha estado de moda exagerar la novedad del real sufrimiento que las dos grandes olas de encierro, la del siglo XVI y la de fines del

siglo XVIII y comienzos del XIX, ocasionaron al campesinado. En todo caso, la descripción carlyleana de una nobleza francesa, si no, en realidad, europea, que no hacía nada útil y vivía disolutamente del trabajo de sus inferiores oprimidos, ya no puede ser aceptada. Muchos caballeros terratenientes hacían todo lo que podían, de acuerdo con los dictados de la tradición, por los que dependían de ellos. En lo que respecta a Inglaterra se admite, aunque de mala gana, que los hacendados Allworthys y otros muchos, inclusive de la nobleza, cumplían sus deberes como jueces de paz, propietarios consuetudinarios y dispensadores de caridad. Pero hasta en Francia, donde los propagandistas del nuevo orden desde 1789 nos han presentado a la nobleza como azuzando irresponsablemente a sus administradores para que sacaran hasta el último céntimo a sus campesinos —y, en sus raros viajes por la región, disfrutando del derecho de pernada con las novias campesinas y obligando a los hombres a golpear los charcos de ranas para evitar que su croar no les dejara dormir— inclusive en Francia el caballero rural responsable que cumple su deber con quienes dependen de él no es de modo alguno una figura rara [12].

Su moral privada me parece haber sido, aunque se la juzgue de acuerdo con las normas victorianas convencionales que todavía prevalecen entre nosotros cuando juzgamos a los demás, mejor en general que la de las clases más privilegiadas. No me refiero, por supuesto, al muy pequeño grupo de cortesanos, la cima de la pirámide social, acerca del cual diré pronto una palabra. Pero la pequeña nobleza y la clase media acomodada, salvo las inevitables ovejas negras, no eran disolutas. Como caballeros que seguían la gran tradición, cazaban, soltaban los perros, bebían como debe beber un caballero y se comportaban como debe comportarse un caballero, que es, después de todo y sobre todo, según la gran tradición, un macho. En cuanto al sexo, creían en y practicaban lo que se llama la "doble norma", actitud que, por lo que yo sé, no fue recusada seriamente entre los seglares occidentales con anterioridad a los últimos años del siglo XVIII. Pero no eran heroicamente promiscuos, ciertamente no de la manera como iba a pintarlos la posterior propaganda republicana en el continente. Sus matrimonios convenidos eran, en verdad, durade-

[12] Mi ejemplo favorito es el marqués de Ferrières, representante de la nobleza de Poitou en los Estados Generales de 1789 y cuyas memorias y cartas escritas a su esposa se han publicado a causa del puesto político que desempeñó. Sus cartas ponen de manifiesto el interés por todos los que trabajan en la propiedad que se puede esperar del mejor hacendado inglés del siglo XVIII. Comprendo que Ferriès no es un hecho estadístico, pero tampoco es el absentista malvado y opresor. Sobre el estado general de nuestros estudios de la nobleza europea a comienzos de los tiempos modernos —estudios que, según creo, confirman lo que digo anteriormente— véase A. Goodwin, ed., *The European Nobility in the Eighteenth Century*, Londres, Adam and Charles Black, 1953, y también Marqués de Ferrières, Charles Elie, *Correspondance inédite*, París, A. Colin, 1932.

ros; el divorcio, a pesar de los esfuerzos virtuosamente interesados de un John Milton en su favor, no era aceptado generalmente en parte alguna. Incluso en la cima eran maridos leales, castos y continentes, desde Cromwell, de quien se podía esperar eso, hasta Luis XVI y Jorge III de quienes no se podía esperarlo. Entre los caballeros corrientes, la más ligera investigación de los materiales originales de la historia social, que ahora comienzan a ser abundantes, muestra muchos matrimonios felices, libres de adulterio.

El parecido de esta clase con otras clases hereditarias privilegiadas con firmes costumbres morales, con los "leones" de Maquiavelo y Pareto —con, por ejemplo, los aristócratas romanos primitivos— aumenta cuando uno comprueba que no eran muy intelectuales. Poseían, por supuesto, refinamiento y cultura si se los compara con sus predecesores de comienzos de la Edad Media. Sabían leer y escribir y los que tenían gustos literarios o artísticos podían satisfacerlos fácilmente. Tenían acceso a la educación superior, en Inglaterra ya a la sucesión de la escuela pública y Oxford y Cambridge, y en el continente con más frecuencia a cargo de preceptores particulares, aunque allí las escuelas jesuitas eran las que más influían en los países católicos y comenzaban a aparecer las escuelas militares. Sin embargo, aunque no eran de modo alguno analfabetos como los nobles de Carlomagno, el tono de la clase era de oposición al espíritu innovador, a las dudas perturbadoras que planteaba el nuevo racionalismo, a la sensibilidad que se ponía de moda entre los avanzados. Aunque débilmente, los esbozos de la próxima separación entre el Salón de los Caballeros y la Casa del Dolor eran ya visibles.

Aunque en nuestro Occidente contemporáneo hay sobrevivientes de esa clase de nobles terratenientes pequeños y medianos, sobreviven como reliquias, a veces reliquias muy bien restauradas, como Williamsburg, en Virginia. Esto es ahora cierto inclusive con respecto a los *junkers* prusianos, que son los que más han sobrevivido en el mundo moderno y que en muchos aspectos constituyen un grupo extraordinario, el que más se parece en el mundo cristiano a la antigua aristocracia romana de la República. Los *junkers* se mantuvieron unidos el tiempo suficiente para desempeñar un papel importante, aunque no decisivo, en la creación de la Alemania moderna. La Alemania no jeffersoniana, democrática e imperial —o si, aunque calificada de ese modo, os ofende la palabra "democrática", diré la Alemania imperial "basada en la masa o el *Volk*"— que en 1870 emergió finalmente de las rivalidades y complejidades de las Alemanias modernas anteriores no era una sociedad en la que el *junkers* podía sentirse cómodo; en realidad, la opinión que tenían muchos *junkers* con respecto a su Bismarck: que con su ayuda habían construido un imperio valiéndose de malos materiales —industriales, banqueros, judíos, intelectuales, liberales y toda clase de personas que trataban de imitar

los modos de obrar de los europeos occidentales y americanos disolutos, afeminados y materialistas— es muy comprensible a la luz de su pasado.

Los *junkers* eran los descendientes, espiritual y a veces genéticamente, de los caballeros teutónicos, esos pioneros y cruzados organizados del final de la Edad Media que iniciaron la conquista germana de los eslavos menos bien organizados. Eran una aristocracia terrateniente que no se hallaba enteramente en la posición desesperada de los espartanos con respecto a sus ilotas, pero constituía, no obstante, una minoría germana de raza bastante pura que gobernaba a un grupo mucho más mezclado de siervos en una economía militar agraria, casi una economía de frontera, frontera conquistada a un pueblo enemigo. Se convirtieron pronto y casi automáticamente al luteranismo estricto. En los tiempos modernos se habían consolidado ya en una clase superior terrateniente leal a sus soberanos *Hohenzollern*, quienes, prudentemente, no se inmiscuían en los intereses fundamentales de los *junkers* en el país; constituían una buena reserva de oficiales para el ejército prusiano y eran dueños de sus propiedades, que administraban sin preocuparse por el progreso y la ilustración humanitaria, pero que, en contraste con algunas de las noblezas de la Europa Occidental, administraban. Los *junkers* han desmerecido en la opinión occidental a causa de su asociación con dos grandes esfuerzos nacionalistas alemanes para obtener la supremacía en el sistema de Estados occidental. Y sería absurdo negar que muchos miembros de la clase intervinieron no sólo en las agresiones convencionales de la Alemania de Guillermo, sino también en las locamente románticas de Hitler. Eran, después de todo, soldados leales, profesionales leales a toda una serie de valores que no incluían el pensamiento político crítico. Sin embargo, la clase, en el fondo, no quería a Hitler ni al mundo moderno. El *junker* era uno de los últimos de los viejos leones: un tradicionalista disciplinado y temeroso de Dios, un creyente en el orden de categorías en el que su nacimiento le había puesto en lo más alto, un soldado por fe y profesión, una mentalidad no inquiridora hostil a los zorros de este mundo, un anti-intelectual, pero de los sencillos, no de los intelectuales neuróticos anti-intelectuales que al presente todos conocemos demasiado bien. Aunque los *junkers* eran aristócratas, le recuerdan a uno los boers de Oom Paul Kruger, hijos de una cultura agraria sencilla y patriarcal, ajustados rígidamente a un código tomado directamente del Antiguo Testamento; no lo habrían trocado por el lema "libertad, igualdad y fraternidad" ni en general por la religión de la Ilustración, y el liberal occidental tenía justificadamente la sensación de que no pertenecían a su mundo. Pero no se los debe confundir con los hombres desenfrenados de los credos racistas, los imperialistas ingenuos, los expansionistas económicos, la masa de nacionalistas, los idealistas sin principios que han realizado

los recientes intentos alemanes de dominar al Occidente o de separarse de él [13].

En este cómputo general, lo más alto de las clases superiores, la nobleza cortesana activa, constituye una excepción parcial en casi todas partes del Occidente. Inclusive de la nobleza cortesana de los últimos Estuardos, o de los últimos tres Luises de Francia, o de las grandes y pequeñas cortes principescas alemanas, debe decirse que parecen un tanto victorianas en comparación con las clases privilegiadas romanas de las que nos hablan Tácito, Suetonio, Marcial y Juvenal, o con las clases superiores de la Italia del Renacimiento, y parecen muy cristianas en comparación con los merovingios indómitos de que nos habla Gregorio de Tours. Esta gente sufrió todavía más que las personas corrientes de su clase en la virtuosa propaganda republicana inspirada por los "principios de 1776 y 1789", puesto que sus hechos se destacaban tan firmemente; eran merecedores de información, merecedores de pasar a la historia. Sin embargo, no puede caber duda de que la suya no era la vida de quien se adhiere serena, firme y motivadamente a las elevadas normas morales de la tradición cristiana. A muchos de ellos se los encuentra compitiendo intensamente en la alta política, y exactamente en el momento en que la nueva doctrina de la razón de estado se disponía a acallar toda conciencia que necesitaba ser acallada. La moralidad política que se refleja en las *Memorias* del Cardenal de Retz, por ejemplo, es en verdad baja, y la crónica de la política británica desde 1640 hasta 1660 y desde 1660 hasta 1689 no le recuerda a uno mucho la carrera de Clement Atlee.

No es la moral privada de esas cortes muy elevada. Los reyes debían tener queridas como parte de la manifestación de realeza, hasta cuando no eran sexualmente muy emprendedores. Los notorios relajamientos —promiscuidad sexual, bebida, juego, derroche de todas clases—, el cinismo reflejado en el teatro de la época y el abandono general de la Restauración Inglesa de 1660 no son enteramente típicos, aunque apenas se los ha exagerado en nuestros libros de historia. Esta relajación moral era general, de ningún modo se limitaba a la corte de Carlos II, y parece ser uno de esos fenómenos interesantes y esencialmente modernos, un viraje cíclico en reacción contra un gran esfuerzo colectivo para conseguir la reforma moral, un fenómeno análogo a la reacción thermidoriana francesa de 1794, y también a la menos completa y violenta del siglo XX contra las normas victorianas [14].

[13] Véase W. Goerlitz, *Die Junker*, C. A. Starke, Glücksburg, 1956.

[14] Hay al respecto una anécdota conocida, pertinente y quizás inclusive auténtica que nos ayuda a comprender los sentimientos del pueblo inglés acerca de una cuestión más importante que la inmoralidad privada de la corte. Carlos II tenía dos queridas principales, Louise de Kéroualle, francesa y católica, y la inglesa Nell

La conducta de los nobles de la corte de Luis XIV, especialmente en sus primeros años de reinado, era, no obstante, apenas mejor que la de los nobles de la corte de Carlos II, y no se la puede explicar como una reacción, excepto contra las tensiones —no exactamente de inspiración puritana— contra la Fronda. Las cortes alemanas, que imitaban a los franceses en todo, los imitaban, por supuesto, en la moral. Nos hallamos una vez más con la lista habitual: promiscuidad sexual, que en esos grupos muy superiores se extendía con frecuencia, pero no siempre, también a la promiscuidad lícita para las mujeres casadas, una especie de norma de relajación particular, así como una rivalidad inescrupulosa en la lucha por el puesto y el poder, una afición de buen tono al ingenio que choca y suena a cinismo —*es* a veces cinismo— y los inevitables vicios menores del juego, la bebida y la ociosidad.

Pero hasta el gasto ostentoso, hasta los vicios menores, en la culminación de esa cultura en el mejor año de Luis XIV, eran redimidos —o, en el peor caso, muy gratamente dorados— por elevadas normas y altas realizaciones en el gusto y los modales. En verdad, uno puede ir más adelante y afirmar que el ideal del clasicismo francés, *en su mejor forma,* era uno de los grandes ideales morales del Occidente, un ideal que estaba al nivel del de lo bello-y-bueno, el caballero medieval y el hombre de *virtù*. Como ellos, era un ideal aristocrático para una aristocracia, aunque no estaba desprovisto de un sentido cristiano del deber con respecto a las clases inferiores todavía más serio que el que había impregnado al ideal medieval. Participaba plenamente del respeto por el espíritu del ideal griego. Valoraba como virtudes la dignidad en el porte, los buenos modales, lo que inevitablemente significa consideración —o consideración *reflexiva*— por los demás, *mesure*, esa versión muy francesa del griego "nada con exceso", el código moral cristiano, tomado, debidamente, con mesura. No es un ideal tumultuoso, pero tampoco es convencional. Difería del ideal griego y romano clásico que esos caballeros valoraban tanto, como debía diferir cualquier ideal cristiano, por algo más que lo que he llamado el toque puritano mínimo, como lo atestiguan los predicadores de la corte y, avanzando más hacia las tensiones cristianas centrales, Racine, Pascal y —sí— La Rochefoucauld mismo. Es, por muchas razones, principalmente quizás a causa de su gran respeto por la dignidad y la jerarquía, "esas reglas descubiertas, no

Gwynn, ex actriz cómica. La francesa, convertida en duquesa de Portsmouth, era odiada por el pueblo inglés, tanto como no lo era la inglesa Nell. A Nell, regiamente acomodada en un coche, la confundieron en una ocasión con su rival —o colaboradora— y al oír los gritos airados de la chusma, se asomó por la ventanilla del coche y dijo firmemente: "Buena gente, yo soy la ramera protestante". El estado de ánimo de la gente cambió inmediatamente y la vitorearon. ¿Pero qué habría pasado si hubiera dicho: "Yo soy la ramera inglesa"?

inventadas, en la antigüedad", su profundo pesimismo fundamental, nunca románticamente en exhibición, y su elevado contenido estético, el más difícil de comprender de todos los ideales morales occidentales para nosotros, los norteamericanos. Es el ideal cristiano que más se acerca al antiguo ideal griego, bastante más que el moralmente desordenado ideal de la *virtù* del Renacimiento.

Como la mayoría de esa clase de ideales, no se lo encarna fácilmente. Los franceses tienen razón sin duda; Luis XIV, todo lo de él, su vida entera, inclusive con las queridas, inclusive con la devastación del Palatinado, es un clásico francés de la gran época tan bueno como cualquiera que se pudiera encontrar en el mundo de la acción. Pero ningún americano puede tomar en serio a Luis. No me atrevería a sugerir ninguna de las grandes figuras literarias mencionadas anteriormente, aunque, así como las obras de los grandes dramaturgos atenienses son ejemplos de su cultura, así también la obra total de Corneille, Racine y Molière no es un mal ejemplo de la de Francia. Acaso, a pesar de su femineidad, se podría tomar a Madame de Sévigné como representante. Ella tenía para un americano la gran ventaja de que no usaba peluca, ese símbolo de lo que llamamos persona pomposa, que es justamente lo que no eran esos aristócratas, ni siquiera Luis XIV.

Finalmente, debemos advertir ahora que lo que hemos dicho anteriormente acerca de los miembros ordinarios de la aristocracia europea del viejo régimen se fundaba en la suposición, no enteramente justificable, de que existía tal aristocracia *europea*. ¿No se trataba en realidad más que de una nobleza inglesa —que el historiador sincero no debería igualar por completo con la gente distinguida, como he tendido a hacer—, la nobleza francesa, la *Adel* alemana, los hidalgos españoles e inclusive la pendenciera, indisciplinada y malaventurada *szlachta* polaca? Mas seguramente en el siglo XVII el proceso de diferenciación nacional en Europa había avanzado mucho hacia su moderna forma de nacionalismo y llegado a incluir en parte a las aristocracias. Un *junker* prusiano era ya un hombre muy diferente de un noble provinciano francés, aunque, en verdad, el caballero teutónico medieval era en algunos aspectos muy distinto de un Joinville o un Froissart. Pero muy pronto vamos a tener que hacer frente a los muchos y difíciles problemas de las inferencias morales del nacionalismo occidental moderno. Este nacionalismo, aunque absorbió casi por completo a las aristocracias en el siglo XIX, no era originalmente un producto de esas aristocracias. Por la manera como en este capítulo he tratado a la nobleza de Europa en conjunto puedo alegar dos justificaciones. En primer lugar, entre los aristócratas de todas partes, inclusive en un país situado tan al este como Polonia, se daba una supervivencia del sentimiento medieval de que los nobles pertenecen a una clase única, de que existe una nobleza *europea* por en-

cima de la mera nacionalidad puesta recientemente de moda. Este sentimiento se pone de manifiesto admirablemente en *Santa Juana* de Shaw, en la conversación entre el noble y el capellán, uno de los ingleses habituales de Shaw.

El capellán — Lo siento, milord, lo siento muy profundamente. No puedo soportar el ver a mis compatriotas derrotados por una partida de extranjeros.
El noble — ¡Oh! ¿Sois inglés, verdad?
El capellán — Ciertamente no, milord; soy un caballero. Sin embargo, como su señoría, nací en Inglaterra; y eso tiene importancia.
El noble — ¿Tenéis apego a la tierra, verdad?
El capellán — Su señoría se complace en mostrarse satírico a mi costa; su grandeza le otorga el privilegio de hacerlo con impunidad. Pero su señoría sabe muy bien que yo no estoy apegado a la tierra de una manera vulgar, como un siervo. Sin embargo, tengo un sentimiento al respecto, y no me avergüenzo por ello; y *(levantándose desatinadamente)*, por Dios, si esto dura más tiempo enviaré mi sotana al diablo y tomaré las armas y estrangularé a la acusada con mis propias manos.
El noble — Así haréis, capellán, así haréis si no podemos hacer nada mejor. Pero todavía no, todavía no...
El noble (pomposamente) — Yo no debería preocuparme mucho por la bruja. Ya veis, he hecho mi peregrinación a la Tierra Santa, y los Poderes Celestiales, por su propio crédito, no pueden permitir que me venza una hechicera de aldea, pero el Bastardo de Orléans es un hueso muy difícil de roer; y como él también ha estado en la Tierra Santa, entre nosotros son naturales los honores en lo que a eso respecta.
El capellán — No es más que un francés, milord.
El noble — ¡Un francés! ¿De dónde habéis sacado esa expresión? ¿Esos borgoñones y bretones y picardos y gascones comienzan a llamarse franceses como nuestros compañeros comienzan a llamarse ingleses? En realidad hablan de Francia e Inglaterra como de sus países. ¡De ellos, si queréis! ¿Qué va a ser de mí y de vos si esa manera de pensar se pone de moda?
El capellán — ¿Por qué, milord? ¿Qué daño puede hacernos?
El noble — Los hombres no pueden servir a dos amos. Si esta jerigonza de servir a su país llega a apoderarse de ellos, despidámonos de la autoridad de la Iglesia. Es decir, despidámonos de vos y de mí [15].

En segundo lugar, y es igualmente importante, la aristocracia francesa poseía en este siglo XVII, y siguió poseyendo en el XVIII, un grado de supremacía cultural y social tan grande que se la puede tomar sin injusticia como una norma establecida para todos. Ciertamen-

[15] *Seven Plays*, Nueva York, Dodd, Mead, 1951, "Saint Joan", pp. 838, 839, utilizado con permiso del Public Trustee y The Society of Authors.

te es por lo menos tan justo considerar a la Francia de Luis XIV tan "típica" de Europa como considerar a la Atenas de Pericles típica de Grecia. Pero la advertencia es muy real: el futuro no pertenece a los aristócratas, y desde luego no a los aristócratas franceses. Dentro de unas pocas generaciones, inclusive las aristocracias británica y prusiana serán tragadas por el nuevo mundo, al que debemos volver ahora.

XI LA ERA DE LA RAZON

En el curso del siglo XVIII un "Nuevo Mundo Moral", para emplear la expresión de Robert Owen, uno de los profetas que más esperaban de este mundo, entró en plena competencia con el conjunto de mundos morales más antiguos en los que habíamos estado viviendo los occidentales. Con esta afirmación absoluta no deseo en modo alguno negar que los orígenes de la "nueva moral" se remontan a los siglos medievales; tampoco quiero dar a entender que la nueva reemplazó por completo a la vieja entonces o ahora. Confío en que en todo este libro he insistido lo suficiente en que todos estamos, nos dediquemos o no al estudio de la historia, profundamente marcados por toda la historia y toda la prehistoria. Pero hay en la historia períodos de innovación grande e identificable —períodos "revolucionarios", si queréis— y el siglo XVIII es uno de ellos. Los franceses le llaman a su historia desde Luis XI hasta 1789 "moderna", y desde 1789 hasta el presente, "contemporánea"; y aunque el encono particular de la lucha política francesa explica sin duda, ésta para nosotros, los norteamericanos, nomenclatura fantástica, la concepción es aplicable a todo el Occidente. Todavía estamos luchando con los problemas fundamentales que planteó el siglo XVIII; algunos de nosotros, especialmente en los Estados Unidos, vivimos todavía orgullosa, pero un poco incómodamente, en el siglo XVIII.

De acuerdo con nuestro método probado y no muy empírico, podemos comenzar tratando de exponer en los términos más amplios posibles las posiciones fundamentales de esta nueva moral, de esta nueva visión del mundo. Comenzaremos con lo más general: la Ilustración del siglo XVIII trataba de sustituir —tómese esta palabra literalmente como "poner en lugar de"— un paraíso del otro mundo cristiano *transcendental* y determinado por Dios por un este-mundo *transformado* por la razón humana guiando a la acción humana a un... bueno, la expresión es inadecuada, pero servirá: "un cielo en la tierra".

Ahora bien, los americanos actuales estamos tan acostumbrados a este artículo de fe fundamental de la Ilustración del siglo XVIII —aunque no de modo alguno en su nueva y revolucionaria significación de 1789, cuando asumió intensidades dignas de ser comparadas con la esperanza de los cristianos primitivos de un Segundo Advenimiento; cuando, en verdad, esta escatología del siglo XVIII era una creencia mesiánica— que se nos hace difícil comprender que, al menos como creencia de que para *todos* los seres humanos la "búsqueda de la felicidad" y el logro de la comodidad aquí en la tierra son fines normales y esperados, esta visión del mundo es ciertamente nueva. Sin embargo, el brillante y despiadado joven revolucionario francés Saint-Just muy naturalmente y, uno supone, casi sin pensarlo, hizo en un discurso de 1793 esta observación: *Le bonheur est une idée neuve en Europe.* Por una vez, la traducción no tiene trampas; es sencillamente: "La felicidad es una idea nueva en Europa" [1].

Hay, por supuesto, una trampa: ¿qué se entiende "operativamente" por felicidad, o *bonheur, Glückseligkeit*? Nada, seguramente, sobre lo que todos podamos estar de acuerdo, como podemos estarlo con respecto a la definición química del "agua". ¿La felicidad es positiva, un estado de arrobamiento, alegría o por lo menos placer? ¿Es negativa, la ausencia de sufrimiento, de frustración? ¿Es un proceso, pues acaso no escribió Jefferson "la *búsqueda* de la felicidad"? ¿Es una finalidad, algo que se puede alcanzar de una vez por todas? La palabra significa seguramente todas esas cosas, con todas las millares de combinaciones que se dan en el ser humano [2]. Como una especie de esperanza mínima entre la mayoría de los occidentales modernos, la felicidad a la que ha llegado a creer que tiene "derecho", la felicidad que "espera", incluye las comodidades físicas, las satisfacciones materiales, la ausencia de sufrimiento físico evitable —y le han enseñado a creer que los milagros de la ciencia pueden evitar la mayoría de esos sufrimientos— y lo que es igualmente importante, un grado de buen éxito en toda clase de competencias agonísticas en que interviene que puede satisfacer su amor propio, su deseo de ocupar una posición entre sus semejantes. Entre parénte-

[1] Se cita así a Saint-Just en un interesante ensayo de Raoul de Roussy de Sales que arroja mucha luz sobre todo este tema de la novedad de la visión del mundo que se oculta en esa expresión engañosa de "búsqueda de la felicidad". El historiador advertirá sin sorpresa que el señor Roussy de Sales da a entender que Saint-Just dijo eso de todo el mundo, aunque en realidad lo dijo de Europa. Como buen hijo convencional de la Ilustración, Saint-Just pensaba sin duda en los americanos como, si no enteramente hijos de la naturaleza, al menos ya bien enterados de la idea de la felicidad. ¿No tenía razón, seguramente, en 1793? R. de Roussy de Sales. "The Idea of Happiness", *The Saturday Review Treasury*, Nueva York, Simon & Schuster, 1957, p. 206.

[2] Para muchos aspectos de este tema véase H. M. Jones, *The Pursuit of Happiness*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953.

sis, hay que declarar aquí lo que es evidente: en nuestro mundo pluralista hay tantas competencias, tantas "sociedades" reales —incluso, no lo olvidemos, la familia, que se niega obstinadamente a desaparecer a pesar de los profetas de la condenación o de la bienaventuranza— que la mayoría de nosotros *tenemos* un grado de buen éxito, de estimación, de amar y ser amados, pues de lo contrario los Fromm e incluso los Orwell tendrían más que razón.

Este nuevo concepto moral del cielo en la tierra no dejaba de tener su lado estático o negativo; su felicidad es ciertamente cesación de preocupación, dolor y lucha penosa. ¿Pero era —es— el cielo cristiano convencional mucho más que eso? Para el cristiano corriente no hay en el cielo muchas de las esperanzas representadas en los Valhallas heroicos o en los Campos Elíseos, ni siquiera en el que el occidental entiende que es el cielo musulmán. Aún concediendo que el cristiano que se salva resucitará en carne y hueso, aún concediendo que la imaginación popular ha llenado un tanto vagamente el cielo con satisfacciones materiales, sigue siendo cierto que el descrédito cristiano de la carne en este mundo se ha derramado en las ideas cristianas con respecto al otro mundo. "Bienaventuranza" es la palabra favorita de los teólogos para el estado celestial del hombre, y es una palabra muy sosegada y carente de sensualidad.

En contraste, la nueva escatología insiste en la lucha continua. En verdad, en la que es hasta ahora su forma más extrema entre las principales religiones organizadas, la religión marxista de la Unión Soviética, el próximo cielo en la tierra se encarnará en una "sociedad sin clases" en la que la lucha —incluso la del agón— habiendo dejado de ser la lucha de clases que produce el mal, será la emulación feliz productora del bien entre hombres satisfechos y a la que llamaremos "Progreso". La idea del Progreso es, no obstante, central para todas las formas de la nueva escatología, incluyendo de la manera más enfática a nuestra forma democrática. Como una interpretación sistemática del universo tal como le parece al hombre, la idea del Progreso es una creación del siglo XVIII. De acuerdo con el proceso habitual en los asuntos humanos que he llamado refuerzo (*no* el gastado círculo vicioso) esta idea surgió de un mundo de fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna en el que el nuevo Estado creaba un orden público mejor y mercados más amplios en los que, a su vez, los comerciantes aumentaban la riqueza; los inventores, a los que daba cierto margen la riqueza, aumentaban la fuerza mecánica; y los filósofos, que se beneficiaban con un margen análogo, cavilaban sobre ideas que iban a llevar a la del Progreso. Una vez enunciada y desarrollada claramente, lo que no sucedió hasta fines del siglo XVII, la idea del Progreso reforzó el nuevo Estado, la nueva economía, la

nueva tecnología, y nos puso en el agradable camino de aumento exponencial que todavía seguimos [8].

El proceso histórico que el siglo XVIII elevó a una escatología con el nombre de Progreso era considerado, para emplear otra gran palabra del siglo, como un proceso *natural*. Y con esta palabra "natural" los hombres de la época llegaron a significar cada vez más, en el mínimo grado de oposición a la ortodoxia cristiana, un proceso mal comprendido, no descrito ni explicado realmente, en el canon y la tradición cristianos, y que por lo tanto exigía la modificación de la ortodoxia cristiana; y en un grado máximo de oposición a esa ortodoxia, un proceso que se había realizado a pesar de los obstinados intentos cristianos de negarlo y resistirlo, intentos que no podían detener el proceso, pero que ciertamente —de una manera paradójica, por supuesto, ¿pero no es todo mal una paradoja de las emociones?— habían demorado ese proceso inevitable. La conclusión para estos últimos *radicalmente ilustrados* era, en consecuencia, clara: la ortodoxia cristiana no tenía que ser modificada, sino destruida por completo, o podía constituir un obstáculo más grave para el Progreso inevitable.

El cristiano —y todavía encontramos estas ideas entre los extremistas, los ateos y los materialistas— tenía que creer en un Dios que podía inmiscuirse y se inmiscuía en el orden de la naturaleza, tenía que creer en algo "sobrenatural" que para esos pensadores avanzados era —y empleaban generosamente la palabra— simplemente "superstición". La verdadera naturaleza del universo y del lugar del hombre en él se iba revelando poco a poco a los físicos, encabezados por el incomparable Newton, quienes en conjunto ya habían descubierto que la escala del tiempo del Génesis era completamente errónea, que el sol no giraba alrededor de la tierra, y que la mayoría de los milagros relatados en la Biblia se oponían a lo que esos físicos —nuestros "científicos"— llamaban "las leyes de la naturaleza". Los ilustrados del siglo XVIII creían que el sentido común ha tenido siempre sus dificultades con respecto a milagros como el de la detención del sol por Josué, y había llegado independientemente a un escepticismo saludable; pero los científicos han puesto el sello de la verdad suprema a lo que el sentido común sólo había sospechado. El hombre es una parte de la naturaleza; un Dios que no es

[8] No puedo entrar ahora en la historia general, y sobre todo en la historia intelectual, necesaria para la consideración completa de la idea del Progreso en la historia occidental. Me parece que la mejor introducción breve sigue siendo el "viejo" libro de J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth* (1920). Bury era un librepensador de fines de la era victoriana que "creía en" el Progreso. Pero véase también el admirable resumen de Carl Becker en su *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932. Para una breve bibliografía de la Ilustración remito al lector a mi *Portable Age of Reason Reader*, Nueva York, Viking, 1956, pp. 26-34.

parte de la naturaleza es una ilusión; un dios que es una parte de la naturaleza es una superfluidad.

Estas conclusiones rigurosas no eran de modo alguno comunes en el siglo XVIII. Antes que pasemos a tratar de algunas de las consecuencias de la nueva escatología para la vida moral occidental debemos procurar ser claros con respecto a una cuestión difícil y complicada. La nueva visión del universo no destruyó la vieja; el cristianismo no desapareció. Dos siglos después hay en la tierra más cristianos que en cualquier época anterior. Volveremos a este tema en un capítulo posterior. Ahora bastará con señalar que los cristianos hicieron frente a ese desafío a las doctrinas cristianas fundamentales que les lanzaba el sistema de creencias que acabamos de bosquejar con una gran variedad de ajustes, desde un deísmo o "religión natural" al que apenas se le podía llamar cristiano, pasando por transacciones moderadas con respecto a la escala del tiempo y a la exactitud literal de la Biblia, hasta las formas del "fundamentalismo", tanto católico como protestante, que parecen repudiar enteramente la nueva visión del mundo de la Ilustración. Sin embargo, a los ojos del observador de la historia natural nadie que no esté completamente loco puede repudiar por entero lo que han aportado los últimos siglos. El fundamentalista norteamericano que conduce su Ford a través del "Cinturón bíblico" de Mencken no puede ser lo que era su predecesor del siglo XVI, aunque sólo sea porque conduce un Ford, y puede vivir para ver a su hijo conduciendo un Lincoln. Lo que es más importante, y más sencillo, está destinado en este mundo a sentirse sitiado, a darse cuenta de que las suyas ya no son las creencias de la mayoría de sus compatriotas norteamericanos. Como veremos dentro de poco, ni siquiera es enteramente cierto que la moral cristiana haya sobrevivido sin modificaciones en una era que ha presenciado un ataque tan afortunado a la cosmología y la teología cristianas.

Además, debemos ser claros con respecto a otra importante modificación en lo que acabamos de escribir acerca de la nueva visión del mundo de la Ilustración. Sus principales representantes del siglo XVIII eran hombres inteligentes y cultos, de ningún modo desdeñosos de la historia, de ningún modo teóricos puros desconocedores de las realidades de la vida. Los más conocidos de ellos —Voltaire, Rousseau, Diderot, inclusive Bentham, y ciertamente inclusive Kant— abrigaban reservas de todas clases con respecto al Progreso, la bondad y la racionalidad humanas, la perfectibilidad inmediata de los seres humanos, la atribución de todos los males al medio ambiente socioeconómico [4]. La formación de una especie de canon de doctrina para

[4] Aquí no puedo tratar extensamente los numerosos problemas de la historia intelectual que sugiere este último, pero recomiendo mucho al lector la reciente obra *Historical Pessimism in the French Enlightenment* de Henry Vyverberg, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, la que tiene una bibliografía muy útil.

la religión de la Ilustración es un proceso que continúa; ya es evidente, no obstante, que muchos de los pensadores sutiles y difíciles que en el siglo XVIII contribuyeron a crear la nueva religión serían completamente incapaces de aceptarla ahora en su forma norteamericana o rusa. Debo insistir de nuevo en que un proceso parecido ha caracterizado, desde el punto de vista histórico-naturalista, el desarrollo de todas nuestras religiones superiores occidentales. El hecho de que la religión de la Ilustración pretenda con frecuencia basarse enteramente en una visión del mundo (o un "método") histórico-naturalista no parecería haberla eximido de esta adaptación histórica a las necesidades y la naturaleza de la mayoría de las personas, que todavía nunca han sido pensadores sutiles y difíciles.

Hechas estas advertencias necesarias, podemos continuar buscando en el campo de la moral algunas de las consecuencias de la posición "materialista" radicalmente anticristiana que hemos delineado. La nueva Ilustración ha hecho que mucho de lo que los cristianos habían aceptado tradicionalmente como cierto parezca literalmente falso. En la primera floración racionalista —recuérdese a Euhemerus y el racionalismo grecorromano —mucho de lo que para un racionalista menos confiado y más moderado parece hoy día un acontecimiento muy posible y hasta probable, por mucho que todavía se niegue a aceptar plenamente la explicación cristiana implicada en la palabra "milagros", llegó en el siglo XVIII a parecer tan falso e imposible como la detención del sol por Jehová por medio de Josué. Me refiero, por ejemplo, a todo el efecto que ejerce en nosotros lo que está de moda llamar "psicosomático", y de gran parte de la psicología moderna, tanto animal como humana, que puede aceptar con bastante facilidad como "hechos" la fábula de los cerdos de Gadarene y hasta la de Lázaro. El racionalismo más ingenuo del siglo XVIII —aunque en esta materia hay en la obra de los pensadores más sutiles muchas insinuaciones del anti-intelectualismo y el existencialismo futuros— creía que tenía que poner en tela de juicio inclusive los hechos de la tradición cristiana, que debía descubrir la fuente de esas mentiras en la villanía de los sacerdotes, en la charlatanería deliberada, en la conspiración para engañar a la mayoría inocente [5]. Ahora bien, como he insistido, quizás sin elegancia, en este libro, la tradición ética occidental es abrumadoramente intelectualista en el sentido de que se niega a aceptar la falsedad, la mentira, como necesarias, o, salvo en la más inocente de las formas de la mentira oficiosa, como útiles [6]. A muchos

[5] Sobre todo este tema de las actitudes racionalistas del siglo XVIII con respecto a lo "irracional" en la religión y la mitología véase el libro de F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*.

[6] Existe una minoría de espíritu vigoroso, que quizás está desapareciendo, que sostiene la actitud absolutista de que ninguna falsedad es nunca justificable. Un distinguido médico de Boston muerto no hace mucho tiempo sostenía que el médico debe decir siempre al enfermo toda la verdad pura tal como él, el médico, la ve.

conversos sinceros a las nuevas maneras de ver de la Ilustración el cristianismo histórico les parecía desesperadamente manchado con falsedades, fueran o no propagadas de buena fe. Parecía necesaria una nueva partida.

Pero a medida que se desarrollaba el movimiento de ideas el énfasis dejaba de ponerse en la falsedad de la cosmología cristiana para ponerlo en los que a los ilustrados les parecían los perniciosos efectos morales de una educación cristiana convencional. Algunos de esos ataques al cristianismo sólo eran un eco de la conocida queja humanista pagana y renacentista de que al cristiano se le enseñaba a reprimir instintos y apetitos naturales que no debía reprimir, que no podía gozar de la vida ni permitir que otros gozasen de ella, que era inevitablemente un ser humano frustrado y truncado o un hipócrita. Sin embargo, la línea de ataque importante y relativamente nueva en moral ponía en tela de juicio el fundamento filosófico y psicológico de la "guerra civil en el corazón" cristiana. Robert Owen, quien nació en 1771, planteó el asunto de la manera más clara y sencilla: La conducta humana es enteramente el resultado de la acción del medio ambiente —el medio ambiente cultural tanto como el físico— sobre el individuo. Ningún hombre es, por lo tanto, "responsable" por su conducta. Como cristianos se nos enseña, por desgracia, que tenemos un "libre albedrío", que podemos obrar de acuerdo con una "conciencia" no existente pero inventada de algún modo, que podemos *elegir* entre la buena y la mala conducta. Sobre esta falsa base ha sido erigido todo el edificio de la religión; los sufrimientos de los pobres, la tiranía de los ricos, los crímenes y las fechorías de todos nosotros son explicados e inclusive justificados por la noción absurda del pecado original, y millares y millares de personas engañadas son llevadas por el sentimiento de culpabilidad que les inculca el cristianismo a la infelicidad y la desesperación, a un estado mental que, siendo los hombres el producto de tales condiciones, los arrastra al círculo vicioso del mal.

El mal, por lo tanto, no es una consecuencia de una caída imaginaria; la teología cristiana y todo lo edificado sobre ella es un absurdo pernicioso. El mal es una consecuencia del mal ambiente en que nos desarrollamos desde la infancia, nuestra familia constrictiva, ese nido de egoísmo; nuestra instrucción en el error, nuestra Iglesia, nuestra política, nuestra absurda estructura social. Y todo este mal medio ambiente ha sido construido sobre la única base de la ignorancia humana. El hombre es por naturaleza bueno, es decir, viene a este mundo equipado para responder a los estímulos de su medio ambiente de tal modo que será feliz, bien adaptado y, por lo tanto,

Frente a semejante intransigencia yo me siento inclinado a retorcer el conocido aforismo de Lord Acton convirtiéndolo en "la virtud tiende a corromper y una verdad absoluta corrompe absolutamente".

en el único significado de la palabra que tiene sentido, *virtuoso*. Pero el niño, desde su primer gorgoteo, está sometido a los estímulos de un medio ambiente vicioso y corrompido. Naturalmente, inevitablemente, responde de tal modo que es infeliz, inadaptado, y por lo tanto, en el único significado de la palabra que tiene sentido, *malvado* [7].

No tenemos por qué preocuparnos por el problema de cómo el hombre, esa criatura naturalmente bien adaptada, llegó a inadaptarse tan malamente. Owen no parece haberse preocupado por ello, como no lo hicieron muchos de los ilustrados, salvo un ocasional espíritu sutil como Diderot, quien llegó a poner en tela de juicio el dogma del medio ambiente. Pero debemos tomar nota de que, habiendo llegado a este punto, los ilustrados tendieron a dividirse, de un modo general, en dos escuelas de pensamiento con respecto a lo que debía seguir. Ambas estaban de acuerdo en que el medio ambiente existente producía el mal. Variaban algo en su hincapié en qué ambiente particular, principalmente las instituciones, era más responsable por ese mal. Algunos en algún momento del siglo XVIII censuraban sin duda todas las instituciones que han sido censuradas siempre, pero en contraste con las tendencias posteriores a censurar las instituciones económicas y políticas, los pensadores del siglo XVIII reservaban su artillería gruesa para las instituciones religiosas, y en particular para la Iglesia de Roma. Sin embargo, perdonaban muy poco de lo que existía. El suyo iba a ser un nuevo mundo moral. En lo que se dividían era en el problema de cómo se podía realizar la transformación del ambiente malo en el bueno.

A un grupo, cuyo representante más definido, lógico y extremado resulta ser, no un francés amante de la lógica, sino un hombre de esa nación de recelosos de la lógica, el inglés William Godwin, autor de *Political Justice* (1793), le podemos llamar de los *anarquistas filosóficos*. Godwin sostenía que si cada hombre hiciese lo que desea hacer, libre de todas las compulsiones a que lo somete *cualquiera* "organización", si estuviera exento de las leyes, los reglamentos y, sobre todo, los gobernantes de toda institución, desde la familia hasta la Iglesia y el Estado, obraría de modo que él y todos los hombres serían felices y virtuosos. Lo que tenemos aquí es la consecuencia más pura, y la más ingenua, sacada del gran dogma ambientalista de la bondad y la racionalidad naturales del hombre. El anarquista cree que el hombre ha nacido con una especie de instinto de regulación auto-

[7] He empleado unas pocas palabras, como "inadaptado", que Owen no habría empleado, pero no creo que he tergiversado su actitud. El lector debe acudir directamente a la obra de Robert Owen *A New View of Society and Other Writings*, ed. por G. D. H. Cole, Londres, Dent, 1927, en Everyman's Library. Si tiene alguna duda con respecto a la persistencia de la opinión de Owen en nuestro tiempo, le sugiero que lea *Walden Two* de B. F. Skinner.

mática —si se puede perdonar la metáfora un tanto falsa y grosera, con una especie de regulador automático o termostato espiritual muy complicado y eficaz— que siempre funciona perfectamente si su poseedor no trata de mejorarlo, de corromperlo o, lo peor de todo, de reemplazarlo en otros seres humanos ejerciendo el poder sobre ellos.

El gran entrometimiento que ha hecho a ese termostato tan inútil en nuestra sociedad es, para el anarquista, la *ley*, el intento de reglamentar, lo que significa tratar como idéntico, redundante y, por lo tanto, predecible, lo que en realidad es variado, espontáneo y cambiante. El matrimonio servirá como un ejemplo del intento inútil, o más bien dañino, de regular la conducta humana mediante la ley. Si los termostatos de los dos cónyuges funcionan de la manera como la naturaleza se proponía que funcionasen, la formalidad legal del matrimonio y la absurda promesa de amar, honrar y obedecer son innecesarias; si, en esta relación particular, los maravillosos pequeños termostatos indican que no todo anda bien, entonces no hay amor ni honor, y no debe haber obediencia; no hay matrimonio. Fundamentalmente, el anarquista censura el mal ambiente que lleva al mal basándose en lo que considera un intento perverso de construir un ambiente *artificial*. Todo lo que se necesita hacer, por lo tanto, es suprimir ese ambiente, suprimir todas las instituciones que prescriben, regulan y someten la acción humana; todo lo que se necesita hacer es dejar al individuo *realmente* en libertad ("realmente" es, por supuesto, el más grande de los adverbios occidentales). Esta actitud anarquista es en ética y a la postre la actitud "inmanentista" que Mr. Stace atribuye, con una confianza algo excesiva en mi opinión, a los griegos. A diferencia de los griegos, al anarquista no le preocupan la necesidad, el destino, la *hubris* ni ninguna de las otras dificultades cósmicas que obsedían a los asoleados griegos. La actitud del anarquista filosófico es la más apacible y confiada de las actitudes que han adoptado los hombres con respecto al universo; es la actitud que el moderno liberalismo cristiano sentimental —influido también en los anarquistas, incluyendo, tal es la naturaleza de lo que he llamado "refuerzo", la obra de los anarquistas mismos— atribuye con frecuencia a Jesús de una manera completamente anacrónica.

El otro grupo se halla, con respecto al problema de cómo habérselas con el mal medio ambiente existente, en el polo opuesto de los anarquistas. Son los *proyectistas*, los manipuladores de ambiente, los "déspotas ilustrados", para emplear una expresión histórica consagrada. Muchos, acaso la mayoría de ellos, eran hijos bastante buenos de la era de la Ilustración para sostener que todos los hombres son naturalmente buenos y razonables, y que una vez remediados los efectos mutiladores del mal ambiente actual sobre la masa de los seres humanos, una vez que han llegado a ser hombres sanos, hombres ilustrados, se podrá seguir el programa, o la falta de programa, de

los anarquistas filosóficos. Pero sostienen que al presente la mayoría están lisiados, sus instintos naturales desviados o reprimidos, su inteligencia natural sin desarrollar en un mundo que los deja ignorantes, o, lo que es todavía peor, llenos de ideas erróneas. Son ovejas conducidas por malos pastores. Pero, por fortuna, se cuenta con buenos pastores, la pequeña pero potencialmente adecuada minoría de hombres que realmente comprenden la situación y que tienen la buena voluntad de remediarla: los ilustrados. Los pasos que hay que dar son, por lo tanto, claros. Ante todo, los malos pastores, los actuales gobernantes del Estado, la Iglesia y la sociedad, deben ser substituidos por buenos pastores. Los buenos pastores llevarán luego poco a poco a las ovejas por el sendero que conduce a su transformación en los seres humanos que estaban destinados a ser. Educarán, harán leyes, pondrán en vigor esas leyes y hasta recurrirán a la dictadura, una dictadura virtuosa, como la posterior "dictadura del proletariado" marxista. No consultarán, por lo menos al comienzo del proceso, con las ovejas, y mucho menos permitirán que las ovejas elijan a sus pastores. Quizás hayamos llevado al absurdo una metáfora algo gastada. Pero la cosa es clara: la actitud de los pensadores de este grupo no es democrática. Son autoritarios por el momento, por mucho que, como sus sucesores marxistas-leninistas contemporáneos, pretendan que son libertarios para el futuro.

Ninguno de estos grupos de revolucionarios morales del siglo XVIII incluía la violencia en sus prescripciones para la sociedad. Al presente, nos gusten o no las revoluciones, estamos completamente habituados al proceso de cambio violento en la alta política. Pero hasta que la Revolución Francesa asombró al mundo los hombres del siglo XVIII, fieles a su educación, esperaban que la Ilustración hiciese su trabajo en las mentes y los corazones de pocos o muchos de tal modo que la transición al nuevo mundo moral fuera pacífica y gradual. El Reinado del Terror francés agregó una nueva intensidad de esperanza o de temor a la moral política en el Occidente.

En la vida real ninguno de los grupos que acabo de situar mediante el análisis en oposición polar al anarquista (demócrata libertario) y el déspota ilustrado (selectista autoritario) aparecía tan claramente separado. Los planes y las prácticas de pensadores y actores igualmente eran en general una mezcla de ambos. Esto es especialmente cierto con respecto a algunos de los grandes pensadores más influyentes, y ninguno más que Rousseau. Sigue realizándose un debate, en el que no tenemos por qué intervenir, sobre si el *Contrato social* se halla del lado de la libertad para el individuo o del lado de la autoridad para el gobernante ilustrado, o la "sociedad". Rousseau, quien era, después de todo, un filósofo si no un *philosophe*, estaba seguro de que había resuelto el problema implicado en la antítesis de libertad-autoridad; el individuo que obedecía la voluntad general

era completamente libre, puesto que con ello se obedecía a sí mismo, a su mejor yo, su verdadero yo, su yo *moral*[8]. Rousseau fue llevado en el curso de su análisis abstracto a la famosa conclusión de que el individuo que no reconocía su verdadero yo en la voluntad general podía ser "obligado a ser libre", probablemente por aquellos que reconocían su verdadero yo por él[9].

Por lo tanto, incluso entre los teóricos, los dos extremos lógicos eran en realidad polos estériles. Los autoritarios no pedían que todos seamos esclavos del hombre más sabio de la tierra; los anarquistas no pedían que todas las regularidades, los hábitos lo mismo que las leyes, sean desterrados de la vida humana. Al hacer el balance, sin embargo, puede decirse con seguridad que la Ilustración se hallaba en general del lado de la autoridad, de una autoridad virtuosa e ilustrada, por supuesto. Los *philosophes* eran hombres brillantes, inteligentes, talentosos a los que hay que llamar intelectuales, pues ya se los señalaba como un grupo que se ocupaba de las palabras más que de las cosas, y de las palabras como signos de la "realidad" y de los "valores" más que de las palabras como medios *directos* de mandar o manipular a los seres humanos. Esos hombres brillantes e inteligentes difícilmente podían ser demócratas en el fondo, ni siquiera cuando se decían partidarios del New Deal. El demócrata —¿puedo decir, sin mucha ironía, el demócrata *verdadero*?— tiene que ser paciente con las imperfecciones humanas, incluso con la estupidez humana; supongo que tiene que creer en el fondo que la estupidez (la estupidez en asuntos caros para nuestra tradición filosófica, ética occidental, la estupidez en cuestiones verbales) no es la *verdadera* forma del pecado original. Voltaire no era más demócrata que Calvino; ambos habrían convenido con otro no demócrata, John Mill, en que "la naturaleza humana ordinaria es muy deficiente[10]".

Sin embargo, el efecto abrumador y permanente del pensamiento

[8] Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, trad. de G. D. H. Cole, nueva ed. amer. Nueva York, Dutton, 1950, cap. VII, p. 13.

[9] A este respecto una breve nota puede evitar que nos veamos profundamente envueltos en una de esas cuestiones filosóficas machaconas que he tratado de dejar a un lado en mi introducción. El nominalista, el obstinado, el realista de sentido común rechazarán la "solución" de Rousseau. Si yo, con la única mente consciente que poseo, no deseo hacer algo, y si alguien o algo humano, desde el policía y el sacerdote hasta un voto de la mayoría de un grupo "al que pertenezco", me obliga a hacerlo, en ese momento no soy "libre". Pero hasta el realista más obstinado debe admitir que un pensamiento-sentimiento condicionante como el de la "voluntad general" de Rousseau parece resignarnos a la larga a muchos de nosotros a ceder, a obedecer, como *personas*, a otras voluntades; como hijos del Occidente, y sobre todo del Occidente de la ciencia moderna, ya no consideramos, como nuestros antepasados de no hace mucho tiempo consideraban, que nuestras relaciones con una "naturaleza" impersonal para nosotros impliquen ninguna voluntad que no sea la nuestra.

[10] J. S. Mill, "The Claims of Labour", *Dissertations and Discussions (1874-1875)*, Vol. II, p. 288.

del siglo XVIII en el hombre y su destino consistió en reforzar poderosamente todo lo que contribuía al moderno igualitarismo democrático. El siglo del hombre excepcional preparó el camino para nuestro siglo del hombre común. Voltaire y Mill son héroes de la tradición democrática; también lo es Jefferson, fundador de una república que en el fondo creía basada, como la romana, en agricultores libres y virtuosos, y que seguramente se habría horrorizado si hubiera previsto la América de otro hacendado, Franklin D. Roosevelt.

No existe una gran dificultad al respecto. Los pensadores de la Ilustración no hicieron más que ayudar —su ayuda era esencial— a que se realizara un proceso iniciado mucho tiempo antes, un proceso que hemos seguido en la historia de la moral a través del Renacimiento, la Reforma, el nuevo Estado y la nueva ciencia, un proceso sumamente complejo, del cual quiero destacar ahora solamente un elemento particular de gran importancia para la comprensión del proceso: la mayoría —no todos, pero millones, no obstante— llegaron a desear, a esperar mucho, tanto en satisfacciones materiales como espirituales (sustituid esta palabra por "psicológicas" o cualquier otra que os sirva lo mismo si, como un producto final del proceso que trato de comprender, no podéis admitir la palabra "espiritual"), satisfacciones que hasta entonces habían estado limitadas a la minoría. Los más llegaron a *esperar* que serían felices, que gozarían de bienestar, y, lo que es más importante y mucho más difícil de analizar, llegaron a esperar como *individuos* por lo menos algunas de las satisfacciones que acompañan a la participación en las competencias occidentales, ritualizadas, a las que he llamado agonales, o sea la lucha por el premio. Esto, nada menos, es lo que hay detrás del igualitarismo occidental moderno: premios para todos.

El cristianismo tradicional, que surgió de una sociedad con elementos igualitarios, ha dado, mediante su promesa de salvación, a los más humildes de este mundo la igualdad con los más soberbios, si no ha dado, como los nietzcheanos han insistido siempre en decir, a los débiles, los chapuceros, los fracasados, una absurda promesa de superioridad.

> El que es el mayor de vosotros, sea vuestro siervo. Porque el que se ensalzare, será humillado; y el que se humillare, será ensalzado [11].

Pero el efecto de la revolución moral del comienzo de los tiempos modernos —por una vez la palabra no es solamente retórica— consistió en difundir entre la mayoría la duda con respecto a la realidad de la otra vida cristiana y sugerirles que harían mejor si trataran de conseguir las satisfacciones de la salvación prometidas aquí en la tierra. ¿Queréis percibir la diferencia? Volved a leer en su contexto

[11] Mateo, 23: 11-12. Trad. de Cipriano de Valera.

el pasaje del Evangelio que acabamos de citar, o mejor todavía, el pasaje del himno de María al Señor:

Dispersó a la soberbia del pensamiento de sus corazones. Quitó los poderosos de los tronos, y levantó a los humildes. A los hambrientos llenó de bienes, y a los ricos los privó de ellos [12].

Esto último es, para los Evangelios, bastante terrenal y concreto y está plenamente de acuerdo con la tradición judaica; pero ponedlo junto al preámbulo de la Declaración de Independencia, o, mejor todavía, de esa afirmación poética buena, no exaltada y de sentido común del igualitario moderno:

The rank is but the guinea's stamp
The man's the gowd for a' that [13]

Recapitulemos, entonces, simplificando y ciertamente exagerando en el proceso. La visión del mundo cristiana tradicional era que Dios había creado el mundo hace cinco o seis mil años tal como se describe en el Génesis; que lo había hecho para el hombre, que el hombre por medio de Adán había pecado y sido desterrado del Edén y condenado a sufrir, que por medio de la intervención milagrosa del Hijo de Dios, el hombre pecador, aunque maldecido por la caída de Adán con el pecado original, puede, como cristiano, que sacramentalmente forma parte de la Iglesia, lograr la salvación en otra vida, que la conducta de acuerdo con la calidad de miembro de esa Iglesia y con las reglas de moral canónicamente prescritas —*ambas, fe y obras*— era la mejor señal de que un hombre podía salvarse, y la conducta que marcadamente no estaba de acuerdo con esas cosas, sobre todo si no había arrepentimiento y absolución sacramental de esa conducta, era una señal segura de que el hombre se condenaría eternamente. Anádase a esta visión del mundo el tono general del cristianismo ortodoxo en favor de las desigualdades sociales y económicas establecidas, un espíritu conservador no quebrantado realmente por las revueltas periódicas para restablecer la *no mundanalidad* o *anti-mundanalidad* cristianas "primitivas" (ambas eran muy distintas, como he dicho insistentemente, de la democracia igualitaria del siglo XVIII) y la renuencia cristiana a considerar a los placeres sensuales enteramente libres de peligros, y tendréis algo muy distinto de lo que la mayoría de los occidentales aceptamos ahora como una visión del mundo. El cristiano podía gozar y gozaba incluso con la fornicación, pero, a menos que fuera muy estúpido o muy malvado,

[12] Lucas, 1: 51-53. Trad. de Cipriano de Valera.
[13] "For A' That and A' That", *The Poetical Works of Robert Burns*, Nueva York, Oxford University Press, 1948, p. 328.

tenía a su respecto una sensación de culpabilidad; el cristiano podía aceptar y aceptaba este mundo ordinario de causa y efecto, de regularidades pronosticables, pero, a menos que fuera un escéptico muy avanzado, creía que Dios podía ponerlo todo patas arriba si lo deseaba, y, lo que es más importante, que Dios activamente y, no obstante, inescrutablemente hacía lo regular perversamente irregular, como todos sabemos que sucede, desde la caída de los dados hasta la caída de los reyes. Pero soy innecesariamente difuso: para el cristiano tradicional el otro mundo del cielo, el infierno y el purgatorio era real, visible, seguro; Dante, si puedo emplear una palabra que, según supongo, nunca ha sido empleada a su respecto, era en esos lugares un *reportero.*

La nueva visión partía de una cosmogonía diferente. Newton había terminado lo que Copérnico había comenzado hacía mucho tiempo; la tierra era solamente un planeta menor que giraba sobre su eje describiendo una órbita alrededor del sol, y evidentemente no era el centro del universo. A fines del siglo XVIII la geología y la paleontología habían, al menos para los ilustrados, acabado con la cronología del Génesis, y, para los realmente avanzados, sugerido que la "hipótesis" de Dios era apenas necesaria. Según este modo de ver, el universo era el inmenso mecanismo que llamamos "naturaleza" y el hombre era por completo una parte de él; el médico francés La Mettrie escribió un libro titulado *La máquina hombre* (1748). Al morir, evidentemente, la máquina se detiene y comienza a desintegrarse; no puede haber otra vida, ni alma inmortal, ciertamente, en el sentido cristiano, ni alma en absoluto. Lo que llamamos alma no es en realidad más que la conciencia, una función del sistema nervioso central que los psicólogos behavioristas como Condillac, con indicaciones de Locke, ya habían comenzado a estudiar. Este enorme mecanismo del universo es, no obstante, un mecanismo en el que existen el fenómeno un tanto misterioso de la vida orgánica, la percepción y una serie no enteramente mecánica, al menos no enteramente pronosticable y aparentemente relacionada de respuestas a los estímulos del medio ambiente. En este punto, o en alguna parte cerca de él, los ilustrados encontraron lugar para —creo que el cristiano debe decir que metieron de contrabando— una teología, en realidad una escatología, una ética, una religión que, como todas las religiones occidentales, iba a proliferar en sectas, herejías y cismas, una religión que, en constante acción mutua con el cristianismo, es la nueva religión del Occidente moderno.

En el resto de este libro nos ocuparemos mucho en la tarea de investigar unas pocas de los millares de formas de esta acción mutua entre la visión mundial de la Ilustración y la del cristianismo. Obsérvese atentamente que yo hablo de acción mutua, y no de una oposición polar, mutuamente exclusiva. Parece evidente que ningún cristiano,

ni siquiera el fundamentalista, puede ser en la década de 1950 lo que habría sido en la de 1650; pero es también evidente que no habría podido haber Ilustración si no hubiera habido cristianismo. Creo que en un futuro razonablemente previsible ninguna de las dos visiones del mundo se impondrá a la otra; uno no puede decir *ceci tuera cela*, esto matará a aquello. Pero existe en nuestro Occidente esta gran religión nacida de la Ilustración que en muchas de sus formas se declara específicamente anti-cristiana o no cristiana. Voy a emplear de vez en cuando, como un término genérico para esta religión, la expresión "pensamiento libre", pero el hecho es que, como he dicho ya, desgraciadamente no *hay* un término genérico aceptado. El marxismo-leninismo ortodoxo (es ahora conveniente, según entiendo, omitir "stalinismo"), que es en algunos aspectos un librepensamiento análogo al calvinismo, es, gracias a su buen éxito en la Unión Soviética, la mejor definida y más poderosa de esas sectas, muy explícita en su intolerante repudio del cristianismo. En el otro extremo se hallan algunas formas demasiado "liberales" de lo que sus sostenedores pretenden que son fes cristianas, pero que a un extraño que trata de ser objetivo le parecen haber descartado demasiado del cristianismo histórico para que se les conceda esa pretensión. Tal es, por ejemplo, el unitarismo americano, en todo caso en sus alas izquierdistas; todavía se discute entre los unitarios si desean o no que se les llame "cristianos". Casi todas estas variantes provienen del siglo XVIII; hasta el marxismo-leninismo, aunque debe su forma actual a esos dos profetas, tiene orígenes muy claros en el pensamiento del siglo XVIII [14].

Es imposible hacer buenos cálculos cuantitativos del número de creyentes en esos matices de opinión en el siglo XVIII o el presente. Ni siquiera en la Unión Soviética, para no hablar de los satélites, parece que el comunismo haya destruido por completo el cristianismo. En el mundo libre las estadísticas sobre el número real de los miembros de los cuerpos religiosos organizados son en sí mismas medidas inadecuadas de reales actitudes individuales. Existe el gran obstáculo del religiosamente "indiferente", representado en un país como Fran-

[14] Tengo que relegar a una nota de pie de página el espectro propiamente dicho o la escala de las actitudes religiosas del siglo XVIII que subiría o bajaría, según la posición del observador, desde el catolicismo romano de la extrema derecha —digamos, el de la Universidad de Salamanca en el siglo XVIII—, a través de las religiones "reveladas" sacramentales, y las sectas izquierdistas, hasta el unitarismo el deísmo, y la "religión natural" en todas sus formas, la mayoría de ellas religiones del corazón, de carácter delicado, "prerrománticas", para terminar en el materialismo y el ateísmo. En la escala no hay mucho lugar para el escepticismo o el pirronismo, y todavía nadie había creado la palabra "agnóstico". Es casi seguro que un deísmo respetable era la actitud corriente de los ilustrados. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 3ª ed., 2 vols. (Londres, Smith, Elder, 1902) da con gran detalle las sutilezas de esas teologías en lo que respecta a Inglaterra, país representativo. Me he referido brevemente al tema en la introducción a mi *Portable Age of Reason Reader*.

cia por el radical socialista anticlerical que llama al sacerdote en su lecho de muerte, y en los Estados Unidos por el jugador de golf dominical que va a su iglesia protestante en Navidad y Pascua, y todavía más por el que asiste regularmente a la iglesia, e incluso el miembro de la iglesia, que lo hace por razones sociales y económicas, pero que en realidad ve el universo como lo ve el librepensador. Este último tipo, dicho sea de paso, es muy distinto del cristiano conformista medieval o del cristiano indiferente, cómodo y superficial de cualquier época pasada, pues éstos carecían sencillamente de una visión del mundo alternativa; en los momentos en que —como todos nosotros— tenían que hacer frente a la ansiedad metafísica no les quedaba más remedio que volver a la cosmología cristiana. En conjunto, es mejor que renunciemos a los intentos de estadísticas y saquemos sencillamente la conclusión de que en nuestro Occidente moderno hay millones de librepensadores de todos los matices, ninguno de ellos teológica, escatológica, ética ni sentimentalmente del todo cristiano.

II

Puede parecer que esta última afirmación contradice la afirmación hecha muchas veces, y a la que algo que he escrito anteriormente puede parecer que apoya, de que los ilustrados, aunque rechazaban la teología, el ritual y el resto del cristianismo organizado, conservaban la moral cristiana. Sería más exacto decir que muchos de los ilustrados conservaban lo que ellos creían que era la moral cristiana, o lo *mejor* de la moral cristiana, y que podían encontrar en el inmenso campo de la experiencia histórica cristiana alguna justificación para casi todo lo que consideraban moralmente legítimo; pero también que en los numerosos puntos en los que su propia teología o metafísica —palabras que nunca habrían utilizado para referirse a su visión del mundo— implicaba alguna modificación de la ética cristiana, hacían modificaciones muy importantes, modificaciones que con frecuencia han vuelto a introducirse en el cristianismo aceptado. Debo insistir en que el campo del librepensamiento es muy grande, en que, como el cristianismo, esta nueva religión no es monolítica, y en que, por lo tanto, las generalizaciones que hago con respecto a la nueva ética están sujetas a la cautela habitual, pues abundan las excepciones. Hasta puede ser posible que en algún lugar de la tierra un librepensador vigoroso, vocalmente anti-cristiano, posea una serie de valores éticos idénticos a los de algún cristiano de la antigüedad. Debo confesar que no encuentro un ejemplo concreto de semejante librepensador; no servirían el victoriano amable y respetable, ni siquiera John Stuart Mill, ese hedonista ascético tan incapaz de algo que vosotros o yo podamos aceptar como *hedone* o placer. Con esta advertencia, por lo

tanto, consideraré las nuevas direcciones que la Ilustración dio a la ética, el nuevo contenido —aunque también en parte viejo— que dio a la moral, bajo los dos amplios títulos de humanitarismo y utilitarismo.

El humanitarismo del siglo XVIII es más nuevo de lo que creéis. [15] No quiero decir que ningún ser humano del Occidente sintió nunca simpatía por los sufrimientos de sus semejantes con anterioridad al siglo XVIII, ni trató nunca de aliviar las miserias que veía a su alrededor. Hay en el cristianismo una veta o hebra de esta compasión directa y sentimental. Hay un aborrecimiento de los gallos de pelea humanos victoriosos en ese agón físico vulgar que el cristiano condenaba firmemente, y hay también, quizás en todos menos los santos un poco más débil que esa condenación de los victoriosos, una simpatía por los perdedores, las víctimas, los de abajo. La compasión es una emoción compartida por muchos en el viejo mundo pagano de los griegos y romanos.

Pero el humanitarismo del mundo moderno difiere de la compasión o la caridad de épocas anteriores de muchas maneras. Se fundaba, como acabamos de ver, en la visión del mundo muy distinta que considera al sufrimiento, no como parte del orden de la naturaleza y de la naturaleza humana, sobre todo no como ordenado por Dios, sino como no natural, como el producto de la acumulación de errores humanos afortunadamente remediables ahora que sabemos qué eran los errores. De aquí que el nuevo humanitarismo se organizara de una manera familiar para todos nosotros al presente, no según la norma de las caridades cristianas, que a los ilustrados les parecían subterfugios, parte de los viejos errores, sino en grupos de presión que aspiraban a conseguir medidas legislativas para curar o prevenir determinados sufrimientos, o como organismos gubernativos oficiales o semioficiales con fines análogos, o como francos partidos políticos organizados para traer el cielo a la tierra. En el siglo XIX todas estas organizaciones florecían ya por completo, quizá más claramente en Gran Bretaña; asociaciones voluntarias como la Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Animales (1824) o la Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Niños (1884); el nuevo sistema administrativo de la Ley de Pobres (1834), concebido bajo los auspicios benthamistas como el modo "científico" de hacer frente al problema de la pobreza, y un buen ejemplo de las dificultades para el diagnóstico y el tratamiento de esos males, pues toda un ala de los humanitarios radicales consideraba a la nueva Ley de Pobres horriblemente dura; y, finalmente, radicales políticos como los car-

[15] Remito al lector a mi artículo "Humanitarismo" de la *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. V, pp. 244-248, y especialmente al libro de Hermann Kantorowicz, *The Spirit of British Policy and the Myth of the Encirclement of Germany*, trad. de W. H. Johnston, Londres, Allen and Unwin, 1931.

tistas, la forma británica del plan revolucionario para traer el cielo a la tierra, o, mejor todavía, los muchos experimentos comunistas norteamericanos, desde Brook Farm hasta New Harmony. Todos estos movimientos tienen claros orígenes en el siglo XVIII.

He utilizado a Gran Bretaña para la mayoría de mis ejemplos en parte porque muchas reformas humanitarias, como la abolición de la relativamente nueva esclavitud de los negros, se realizaron allí primeramente; en parte porque la variedad de organizaciones, desde las privadas hasta las públicas, era mayor allí; y en parte porque el pueblo británico, más que cualquier otro, extendía sus simpatías a todo el mundo animal, y especialmente a los caballos y perros. Pero Francia, a la que la mayoría de las personas de habla inglesa consideran como un país habitado por individuos que se rigen por la lógica, relativamente insensibles a los sufrimientos de otros individuos e incapaces del *sentimiento* de la simpatía, serviría igualmente bien como ejemplo. Como ha demostrado el profesor Shelby T. McCloy es un estudio reciente, los franceses del siglo XVIII conocían profundamente las exigencias de la *humanité* e instituyeron reformas concretas en una vasta extensión de campos [16].

El racionalismo sencillo que creía que el sufrimiento no era más que el resultado del mal medio ambiente, de los malos "arreglos", es, no obstante, sólo parte del humanitarismo moderno. Los elementos sentimentales son mucho más complicados. El reproche favorito de los moderados y conservadores, de que los revolucionarios radicales, e incluso los simples reformistas, no se compadecen de los fracasados y los débiles tanto como envidian y odian a los fuertes y triunfadores es, como la mayoría de las frases estereotipadas, injusto, pero de ningún modo completamente falso. Existe ese componente en los grandes protestadores, en un Rousseau al borde de la paranoia, en un Voltaire demasiado inteligente para el amor pero no para la vanidad; y es todavía más fuerte, uno supone, en los rebeldes profesionales, los Tom Paine y los Marat. Pero incluso en hombres como estos la forma particular de hipocresía-no-completa que ello implica no sólo se oculta mejor al hipócrita-no-completo mismo que en los casos en que están implicados vicios más privados, sino que además se mezcla más a fondo con lo que uno tiene que llamar compasión genuina,

[16] *The Humanitarian Movement in Eighteenth-Century France*, Lexington, Ky., University of Kentucky Press, 1957. El profesor McCloy estudia los hechos tanto como las palabras, la historia institucional tanto como la intelectual, y en su breve capítulo de introducción hace un examen útil de las expresiones del ideal humanitario, incluyendo una referencia (p. 3, nota 5) "en la que Voltaire dice que le domina el 'amor a la raza humana' ". Creo evidente que ningún cristiano primitivo o medieval habría podido emplear esa frase exacta, en la que tan definitivamente se omite a Dios. En cuanto a Voltaire, seguramente no le dominaba ese amor, aunque afirmara que sí.

indignación moral genuina. El radicalismo violento es por lo menos el tributo que el egoísmo paga al altruísmo.

En el humanitarismo hay otras corrientes sentimentales más profundas, corrientes que hasta ahora han escapado a los analistas racionales y que, por cierto, a algunos historiadores les gusta sostener que no existen. Me refiero a esos grandes cambios en los gustos, las modas y las emociones que seguramente no están sujetos a una periodicidad regular, pero que no dejan de ser cíclicos, y durante los cuales los hombres se rebelan en nombre de lo que consideran más sencillo, más nuevo y más "natural" contra las *complicaciones* de su civilización; y puesto que el contenido intelectual de nuestra educación, nuestra literatura, nuestras artes y nuestros códigos legales y morales tiende a complicarse, esas rebeliones tienden a poseer un fuerte componente de lo que al presente está de moda llamar "anti-intelectualismo". El siglo XVIII, siglo de racionalismo, de formalismo, de artificialidad, fue también el siglo del sentimentalismo romántico, de llamamientos a la sencillez natural, de rebelión no sólo contra el *mal* ambiente, sino contra *todo* el ambiente. Nuestro nuevo mundo moral salió no sólo de la visión del mundo relativamente sencilla y racionalista que acabo de bosquejar, sino también de un movimiento profundamente arraigado y muy difundido entre los grupos determinantes de la sociedad occidental, un movimiento bastante articulado, con frecuencia expuesto en términos que parecen engañosamente intelectualistas, pero que en el fondo, como el cristianismo primitivo, era una rebelión realmente feroz, irracional y muy afortunada contra lo que a los rebeldes les gustaba llamar tiranía, aunque con más frecuencia no era en realidad sino convención, tradición, la rutina y la pereza de los asentados, los establecidos, los no acosados por las necesidades. Pero, por supuesto, esas coacciones comunes son sentidas a veces como tiranía por el temperamento fáustico, y quizás, hasta cierto punto, también por el apolíneo.

En su mayoría, los rebeldes del corazón del siglo XVIII tenían grandes esperanzas para el futuro. Contra la sociedad y sus convencionalismos tiránicos oponían al hombre libre y natural y su espontaneidad buscadora y dadora de vida. Encontraban, la mayoría de ellos solamente en las páginas impresas de los libros de viajes y de exploración, ejemplos existentes del hombre natural, virtuoso pero no obtuso, digno pero no vano, y sobre todo espontáneo, fácil para las lágrimas, alegre, sentimental y no avergonzado. Así eran los hurones, los isleños de los Mares del Sur, y, en realidad, la mayoría de los salvajes; así eran, un poco más deliberadamente ilustrados, pero todavía no corrompidos y viciosos como los europeos, los chinos, los hindúes y los persas; así eran, quizás un poco demasiado calculadores, un poco excesivamente cargados con el cristianismo y otros impedimentos de su patria original, inclusive los colonos blancos de la América del

Norte, encabezados por esos hijos de la naturaleza: Franklin y Washington. Al presente sentimos la tentación de creer que gran parte del culto de lo primitivo en el siglo XVIII era insincero, afectado; sospecho que parte de él era obra de publicistas —estamos ya en los tiempos modernos y podéis dar a la palabra todo su contenido moderno— que se complacían en proporcionar al público la orientación que a su juicio necesitaba [17].

Los escritores del siglo XVIII no tenían dificultad en encontrar modelos de virtud más cerca de su patria, ni tampoco, en cuanto a eso, la tenían los artistas, dedicados también a la buena causa. Las novelas, las comedias —especialmente la *comédie larmoyante*, practicada por nada menos que una persona como Diderot—, los ensayos, los cuadros didácticos, todos celebraban la misma verdad: entre los pobres, los sencillos, los campesinos, los obreros, los inspirados y excepcionalmente dotados incluso de las clases superiores, se encuentran todavía en nuestro corrompido siglo XVIII las virtudes de la bondad, el cariño afectuoso, la ayuda mutua, la verdadera caridad (no las "obras" corruptoras del cristianismo) y, cuando no interviene una persona civilizada malvada o una institución civilizada perversa, la verdadera felicidad. Éstas son, en resumen, las valiosas virtudes del humanitario [18].

Con el siglo XVIII estamos en los tiempos modernos en muchos aspectos, y en ninguno más claramente que en su variedad, su multanimidad. Puesto que en el siglo XVIII el público lector era ya numeroso, pues se contaba ciertamente por millones, aunque todavía se estaba lejos de que todos supieran leer y escribir; puesto que la pintura y el grabado eran relativamente baratos, es muy cierto que parte de esta variedad puede atribuirse al hecho de que contamos con más ejemplares sobrevivientes. Pero no toda. Parte de ella, como la multanimidad del mundo grecorromano postrero, es una señal de los tiempos, un hecho. Juntamente con la literatura y la pintura de la vida

[17] Uno de los primeros fue, según creo, Lahontan, cuya obra no es asequible en inglés. Barón de Lahontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé, et Memoires de L'Amerique septentrionale*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1931. El Hurón de Voltaire salió, sin duda, del de Lahontan. Seguramente Voltaire, Montesquieu e incluso Oliver Goldsmith escribían insinceramente cuando hacían que sus salvajes, sus persas y sus chinos pusiesen de manifiesto las injusticias, las afectaciones y los muchos defectos de la sociedad europea. Sin embargo, esta es una curiosa variante de un género, la sátira, a la que nunca es fácil clasificar como sincera o insincera.

[18] Ejemplos: la *Nouvelle Héloïse* de Rousseau, o, entre las olvidadas, cualquier novela de Robert Bage o Thomas Holcroft; en cuanto a las obras teatrales, *Fils naturel* de Diderot, o la de Kotzebue, *Kabal und Liebe*, representada en su adaptación inglesa en Mansfield Park: para un tratamiento filosófico más formal *Characteristics* de Shaftesbury: en cuanto a la pintura didáctica, casi todo lo de Greuze, que se podría comparar con algunas de las series morales de Hogarth para poner de manifiesto lo que sucedía a medida que transcurría el siglo.

sencilla, de los hijos de la naturaleza, hay una poesía formal del dístico y el alejandrino heroicos, las ingeniosas comedias de un Marivaux y un Sheridan, la pornografía no muy natural de un Restif de la Bretonne, la obra de muchos, muchos hombres de todas clases en ningún sentido hijos de la naturaleza y completamente incapaces de pretender que creían en la virtud natural como un remedio para el vicio civilizado: un Samuel Johnson, un Burke, un Diderot en la mayoría de sus estados de ánimo, un Voltaire en todos los suyos, un Kant (cuya virtud abundante está muy lejos de la primitiva), un Goethe, que se repuso muy rápidamente del *Werther* (¿fue esa, acaso, la gran obra realmente fraudulenta, al estilo de Hollywood, del siglo?), un Choderlos de Laclos, un Sade, ambos, no obstante, muy por delante de la mayoría de nosotros en cuanto al sexo... la lista podría ser ciertamente larga. Y recordemos que Boucher era tan popular como Greuze, y probablemente casi entre la misma gente.

Sin embargo, lo que he llamado humanitarismo, o mejor quizás humanitarismo más romanticismo, es la traducción del siglo XVIII en términos sentimentales de la nueva visión del mundo, en el sentido de que el hombre ha nacido para la felicidad, que por fin ahora los seres humanos sabemos lo bastante, sentimos lo bastante, para conducirnos como los seres moralmente perfectos —casi perfectos, en el peor caso— que la Madre Naturaleza nos había destinado a ser. Sin embargo, entre los intelectualmente ilustrados es posible discernir ya los comienzos de una de las grandes y penosas tensiones que todavía sufrimos a consecuencia del conflicto —tan evidente entre los liberales norteamericanos contemporáneos— entre el amor a los hombres comunes que sus principios, o al menos su sentido de la historia y la tradición, les enseñan que deben tener y el compuesto de temor, desconfianza y desprecio por el hombre común que se elabora en alguna parte dentro de ellos.

Este conflicto, en sus etapas más rudimentarias, es en el siglo de la Ilustración apenas visible en la superficie, inclusive en despreciadores del sistema y de la consecuencia como Rousseau. Era todavía demasiado fácil encontrar unos pocos villanos apropiados que eran responsables de los males. Supongo que ningún pensador conspicuo del siglo XVIII colocado del lado de los ángeles podía haberse dejado llevar hasta donde llegó ese héroe cultural del liberalismo norteamericano, Walt Whitman, en el elogio de los animales y el desprecio de los hombres, de los hombres comunes, los hombres democráticos, los hombres que Whitman *debía* amar:

They do not sweat and whine about their condition,
They do not lie awake in the dark and weep for their sins,
They do not make me sick discussing their duty to God.
Not one is dissatisfied, not one is demented with the mania of owning Things,

Not one kneels to another, nor to his kind that lived thousands of years ago,
Not one is respectable or unhappy over the whole earth [19].

Ni tampoco podía un europeo del siglo XVIII, ni siquiera en una Europa donde sólo el hombre era vil, sentir como los actuales fanáticos norteamericanos cuya habilidad en la política de grupos de presión ha puesto a un lado millares de acres de nuestras "zonas yermas" para que se liberen incluso de la corrupción de la rueda (quizás ese primero fue, después de todo, el peor de todos nuestros inventos). Para estos primitivistas norteamericanos de nuestra época la única perspectiva que puede complacer es una en la que no haya huella alguna de humanidad. La gran esperanza en la humanidad ha terminado para ellos —y no solamente para ellos, si podemos juzgar por el estado de ánimo intelectual de nuestra época— en el gran disgusto, un disgusto tan universalista que tiene poca fuerza consoladora.

Había, no obstante, en el siglo XVIII una gran esperanza. El viejo mundo malvado iba a terminar en un Primer Advenimiento de la Razón, la Naturaleza y la Humanidad. Esos hombres de la Ilustración, a los que los victorianos consideraban racionalistas fríos, secos, sin imaginación y sin sentimientos, eran en las palabras y los hechos religiosos entusiastas, juveniles, audaces, llenos de gusto, fundadores de una fe de la que todavía tratan de vivir los hombres. Es una fe de la que a nosotros nos es difícil vivir al presente, como no podemos menos de saber. Su reino está tan concretamente en esta tierra que se nos hace difícil esperar un Segundo Advenimiento con la paciencia y la esperanza debidas. Pero para los hombres que habían visto a la Revolución Norteamericana seguida por la Revolución Francesa el gran día estaba próximo. Condorcet, proscripto y ocultándose de los jacobinos que habían entendido mal el nuevo evangelio, se sentó a escribir su filosofía de la historia, publicada después de su muerte, en la prisión, con el título de *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [20].

Desde el hombre primitivo en adelante, Condorcet reconstruyó en nueve épocas la elevación gradual del hombre, su progreso hacia la

[19] No preguntan, ni se quejan de su condición; no andan despiertos por la noche, ni lloran por sus pecados. Y no me molestan discutiendo sus deberes para con Dios. No hay ninguno descontento, ni ganado por la locura de poseer las cosas. Ninguno se arrodilla ante los otros, ni ante los muertos de su clase que vivieron miles de siglos antes que él. En toda la tierra no hay uno solo que sea desdichado o venerable. Traducción de León Felipe en la Biblioteca Contemporánea de la Editorial Losada, Buenos Aires, 1950.

Nota del autor: Walt Whitman, "Song of Myself", Nº 32, en *The Complete Poetry and Prose of Walt Whitman*, ed. por Malcolm Cowley, Nueva York, Pellegrini, 1948. I, 89. Hay una asombrosa cantidad de "liberalismo" empaquetada en estos versos, un gran disgusto que se desparrama sobre algo más que el mero medio ambiente como mal.

[20] Traducido al inglés por June Barraclough como *Sketch for a historical Picture of the Progress of the Mind*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1955.

meta inmanente de la historia. En su propio tiempo había comenzado la décima época, el final de la historia y el comienzo de... ¿le llamaremos la consecución de la felicidad universal? En Condorcet encontramos la religión de la Ilustración en quizás su forma más pura [21].

III

El hilo utilitario se entrelaza con el humanitario en la ética del siglo XVIII. El siglo tenía ciertamente conciencia del conflicto entre la cabeza y el corazón. En verdad, el hombre de sentimientos que había en Diderot se rebeló violentamente contra el racionalista pesado Helvecio, y escribió un largo comentario sobre la versión extremada del último de la tesis de que los seres humanos pueden ser manufacturados racionalmente de acuerdo con los mejores modelos [22]. Quizás hasta un Condorcet se daba vagamente cuenta de la dificultad fundamental de la visión del mundo de la Ilustración... y del siglo XX: el sentimiento naturalista humanitario tiene que tender básicamente a dejar que los hombres hagan lo que quieren hacer, piensen y sientan en cualquier momento dado lo que deseen pensar y sentir, pues a los hombres, como a la mayoría de los otros mamíferos, no les gustan las jaulas; el racionalista utilitario debe seguir tratando de inducir, e inclusive de obligar, a los hombres, a que hagan lo que él sabe que *deben* hacer, lo que sería "mejor" —*más útil*— para ellos. Pero el hombre ilustrado corriente de este siglo de los comienzos de nuestras esperanzas modernas no se daba cuenta todavía de toda la importancia de la distinción que he hecho anteriormente entre el modo del anarquista filosófico, el modo del corazón, y el modo de los déspotas ilustrados, el modo de la cabeza.

Aunque la palabra "utilitarismo" debe su buen éxito a John Mill en el siguiente siglo, toda la actitud moral que resume es obra del XVIII, y en una u otra forma impregna los escritos de la mayoría de los moralistas del siglo XVIII. Helvecio y Bentham le dieron un buen corte transversal, aunque debe advertirse que la famosa frase "el mayor bien del mayor número" tuvo su origen en *Sobre los delitos y las penas* (1764) del *philosophe* italiano Beccaria. La clasificación siste-

[21] Tan pura que es irresistible la indulgente paradoja: con Condorcet este mundo se había convertido en el otro mundo. Debo a la obra, todavía inédita, de un estudiante graduado en Harvard, Gerald J. Gruman, doctor en medicina, ahora dedicado a un estudio histórico de las ideas sobre lo que él llama "prolongevidad" un paralelo realmente extraordinario con el cristianismo: según el Dr. Gruman, lo que implica en su totalidad la obra de Condorcet es nada menos que la inmortalidad corporal individual aquí en la tierra, la vida eterna con esta carne para todos, idea verdaderamente escatológica.

[22] Diderot, *Réfutation d'Helvétius* en *Oeuvres complètes*, ed. por J. Assézat, París, Garner, 1875, Vol. II.

mática de las ideas morales tiene que incluir, por supuesto, como *hedonista* a un grupo numeroso, y, como sucede siempre cuando estos grupos son suficientemente amplios, encuentra al comienzo de la serie a los griegos antiguos. Pero el hedonismo del siglo XVIII en su forma utilitaria no es de modo alguno idéntico al epicureísmo. La actitud del siglo XVIII la mantenían en gran número los recientemente ilustrados, pero los epicúreos eran pocos y aristocráticos; la actitud del siglo XVIII se podía fundar en un racionalismo naturalista que, otra vez en contraste con el del mundo grecorromano, era mantenido ampliamente y, además, apoyado por la nueva fe en la ciencia natural; finalmente, la actitud del siglo XVIII era optimista, y hasta mesiánica, y la de los epicúreos originales resignada y cósmicamente pesimista.

En resumen, el utilitarismo del siglo XVIII parte de la suposición fundamental de que los seres humanos están dotados por la "naturaleza" con el equipo fisiológico adecuado para guiar su conducta de modo que pueden hacer lo que está bien y evitar lo que está mal. Pero "bueno" y "malo" son, especialmente para Bentham, palabras manchadas por las nociones cristianas y otras ideas erróneas sobre la naturaleza humana. Es mejor que eliminemos la mancha diciendo que los hombres buscan "naturalmente" el placer y evitan el dolor, y que si no se lo impiden ideas tan fantásticas como la de que existe un Dios que ha prescripto otra cosa, que el sufrimiento es en la tierra un pasaporte para la felicidad eterna en otro mundo, que muchas clases de placer son en realidad malas, en vez de simplemente no útiles, etcétera, cada hombre, llevando hasta el máximo sus placeres y hasta el mínimo sus dolores, se conducirá de modo que la sociedad en conjunto logrará "el mayor bien del mayor número".

Podemos advertir brevemente que desde el siglo XVIII en adelante —pues, como hemos visto, ese siglo era multánime en estas cuestiones— los críticos han descubierto que la actitud así bosquejada en líneas generales era mala, demasiado simple y, sobre todo, una invitación a los seres humanos para que se encenagaran en un desenfreno desastroso para ellos mismos y para los demás. Tal como lo profesaban un Helvecio y un Bentham, el utilitarismo como el del siglo XVIII tenía que ofender al cristiano, no tanto porque la conducta que los *philosophes* consideraban agradable y por lo tanto útil y por lo tanto buena es muy distinta de la que aprueba el cristiano, como porque esos pensadores del siglo XVIII rechazan la teología y la cosmología cristianas, y lo hacen vigorosamente. Más adelante tendremos que enfrentarnos más directamente con el problema de qué diferencias, si se da alguna, en la conducta humana parecen derivarse de —o simplemente acompañar a— las diferentes bases éticas del cristianismo y la Ilustración. Ahora prefiero llamar la atención sobre el parecido del contenido real de las *ideas* cristianas del bien y las *ideas* del bien

sostenidas por anti-cristianos tan articulados como eran muchos de los utilitarios del siglo XVIII.

Esos dueños soberanos del placer y el dolor de los hombres se combinan para repetir muchas cosas de los diez mandamientos y del sermón de la Montaña. ¿Existe placer en la fornicación? Sí, pero según el cálculo de Bentham y sus discípulos los dolores superarán a la larga a los placeres: el dolor de darse cuenta de que se ha cedido a los bajos instintos, de haber violado una regla de la comunidad, la monogamia, que una larga experiencia ha demostrado que es socialmente *útil* y, por lo tanto, *moral*; el posible dolor de tener que mantener a un bastardo; el probable dolor, si la indulgencia es promiscua, de una enfermedad venérea. No, los *verdaderos* placeres son los elevados, no los groseros. Los utilitarios ingleses en particular se indignaban justamente cuando sus adversarios cristianos les hacían el viejo reproche de "un cerdo de la piara de Epicuro". Estaban plenamente justificados, pues cualquiera que se tome la molestia de leer *Principles of Morals and Legislation* de Bentham (1789), en donde hace una clasificación muy complicada de los placeres y los dolores, el famoso cálculo hedonista, advertirá inmediatamente que mi ejemplo anterior no es injusto: que —con excepción de las disposiciones teológicas, como los cuatro primeros de los diez mandamientos— el cálculo demuestra que es útil lo que la tradición cristiana demuestra que es bueno. No hay en esto una anticipación de la transvaluación de valores nietzscheana, ni un elogio de la brillante espada flameante del guerrero, ni siquiera mucha insinuación del futuro darwinismo social. El utilitario no quería, por supuesto, estimular al pobre perezoso, pero sí quería insistir en que haciendo que los dolores que resultan de la pereza sean mayores que los placeres, se podía resolver el problema de la pobreza [23].

Los valores morales del utilitario del siglo XVIII eran, por lo tanto, los del cristiano convencional de los tiempos recientes, los del cristiano no heroico, no los del santo, no los del rebelde y, sobre todo, no los del místico. Esta es la "moral de la clase media" que nosotros, cuando éramos jóvenes, siguiendo a nuestro maestro Bernard Shaw, encontrábamos tan triste, tan llena de hipocresía. Pero en el siglo XVIII eran los valores morales de los radicales combatientes, eran un fin por el que había que luchar, y, una vez alcanzado, un paraíso terrenal de paz universal, comodidad y placer racional. Los utilitarios no estaban seguros, sin embargo, de hasta dónde había que ir para alcan-

[23] Los documentos fundamentales son *Principles of Morals and Legislation* de Bentham y el denso estudio de J. S. Mill sobre el *Utilitarianism*. El gran estudio crítico sigue siendo *The Growth of Philosophic Radicalism* de Elie Halévy. Los franceses son, sin duda, un poco más carnales que los ingleses, pero creo que un lector que puede hacer el esfuerzo de recorrer las páginas de *De l'homme* o *De l'esprit* de Helvecio no tendrá la sensación de que éste defiende una vida de desenfreno sensual, ni siquiera de *virtù* renacentista.

zar ese fin. Como señaló Halévy, Bentham mismo nunca hizo frente claramente al problema de distinguir entre lo que Halévy llamaba "la identificación natural de los intereses" y la "identificación artificial de los intereses". La suposición fundamental de los utilitarios, como, por cierto, de todos salvo unos pocos de los pensadores de la Ilustración, era que si a algo que hay dentro de cada individuo *se le permite funcionar como estaba destinado a funcionar* guiará su conducta a la bondad moral. En términos utilitarios, el interés racional del individuo, siguiendo el cálculo optimista, le mostrará el buen camino.

¿Pero el interés racional de cada individuo está siempre de acuerdo con el interés de la sociedad en conjunto? A los utilitarios ingleses, que eran nominalistas decididos, no les habría gustado mucho la expresión "interés de la sociedad", pues consideraban a la sociedad como solamente una denominación, peligrosa como todas las denominaciones de esa clase, para el número total de individuos de un grupo organizado. Pero daban al viejo y enfadoso problema que se oculta en esa expresión, el problema de la relación del individuo con el grupo, una respuesta más o menos tan firme (¿y seguramente tan discutible?) como la que se le ha dado siempre: "El mayor bien del mayor número" significa precisamente lo que dice: cuando se lo alcanza cada individuo es todo lo feliz posible, *ha realizado todo el bien moral* posible y —el utilitario insertaría aquí "por lo tanto"— todos los individuos, o esa pretendida entidad llamada "sociedad", realizará todo el bien moral posible.

¿Pero cómo se podía alcanzar este mayor bien del mayor número? La identificación natural de los intereses podía conseguirse en teoría por el medio del anarquista filosófico, dejando a cada individuo en libertad absoluta, medio que no gozaba de mucho favor entre los utilitarios; o se podía conseguir mediante el sistema democrático del voto de la mayoría, en la suposición de que el mayor número sabe cuál es su mayor bien, y de que la minoría "debe" consentir en obedecer a la mayoría. Con respecto a esta solución los utilitarios, y, en su mayor parte, todos los ilustrados desde ellos en adelante, han mantenido dos opiniones. Sería hacerles injusticia decir que defienden este principio democrático sólo de labios afuera; entre otras cosas, su fe básica y sus sentimientos enteramente sinceros sostienen que los hombres comunes son potencialmente buenos y razonables. Pero surge esta molesta dificultad: ¿cómo puede la mayoría, sin ayuda, salir de la ciénaga en que se halla al presente?

Es muy claro para los ilustrados, esos hijos de Newton, que uno no desafía a la ley de la gravedad si trata de levantarse por sus propios medios. Los más, los hombres comunes, tienen que ser ayudados: ayudados, no obligados ni asustados. Aquí interviene la identificación artificial de los intereses. Al hombre que en este mundo corrompido no comprende, no puede comprender sus *verdaderos* intereses hay que

proporcionarle, al menos durante un período de transición, por medio de instituciones planeadas, claras recompensas (placeres) y claros castigos (dolores) tan evidentes para él que, aunque sin ayuda no se le hubiera ocurrido la acción conveniente con "respecto a los otros", puede, siguiendo a sus maestros soberanos, el dolor y el placer, hacer lo conveniente. Los benthamistas eran a su modo déspotas ilustrados; eran ciertamente proyectistas ingeniosos, ingenieros sociales, y en una escala grande y completamente moderna. Parece, retrospectivamente, que prestaban más atención a los castigos que a las recompensas. El libreto de W. S. Gilbert para el *Mikado* ha inmortalizado en círculos normalmente no muy interesados por la criminología el esfuerzo de Bentham para idear un castigo que se ajustase al delito, un castigo lo suficientemente penoso para el delincuente para que compensara el placer que había sentido, o supuesto que iba a sentir, al cometer el delito, y por lo tanto exactamente suficiente para que actuara en su mente como disuasivo de futuros delitos.

El lector verá inmediatamente que aunque desconfiaban de que la mayoría se atuviera demasiado a la identificación natural de los intereses, los utilitarios —en realidad toda la Ilustración— confiaban en sus planes para la identificación artificial de los intereses en la racionalidad humana universal. El señuelo, los alicientes, esos pastores ideados para las ovejas, daban por supuesto que las ovejas eran animales sensatos e irracionales; los utilitarios no eran en sentido alguno antiintelectuales. Los ilustrados no habrían podido aceptar en su forma cristiana ni en su forma freudiana un concepto del pecado original; algo de lo que el cristiano llama "pecado" era para ellos "error" negligente, como lo es para el científico y el mago, y el resto "superstición espantosa". El deseo de morir les habría parecido puro disparate, como todavía les parece a sus partidarios del siglo XX. Trabajando con esa fórmula, los radicales utilitarios humanistas-ilustrados, como observaremos en seguida, realizaron muchas reformas concretas, reformas que todos, salvo los más escépticos o los más santos, considerarán "buenas", especialmente, por ejemplo, en el tratamiento de esas personas mentalmente perturbadas a las que llamaban sencillamente "dementes" y cuyo comportamiento contradecía más claramente el racionalismo utilitario. Su voz ilustrada todavía resuena fuertemente en la tierra: "Permítaseme mantener mi firme creencia en que lo único que debemos temer es el temor mismo."

IV

Con el siglo XVIII hemos llegado a un punto de modernidad en el que es difícil discernir un ideal moral particular generalmente aceptado, como el del héroe homérico o el del hombre de *virtù* del Renacimiento. Contra las esperanzas del ilustrado radical que hemos veni-

do estudiando, es muy poco lo que muere por completo en nuestro Occidente consciente de la historia. La Época de la Ilustración es, en verdad, deficiente en santos cristianos canonizados, pero los ideales cristianos seguían vivos y con el metodismo el siglo produjo una de las grandes sectas protestantes. El viejo ideal aristocrático, que descendía directamente del caballero medieval, floreció, especialmente al este del Elba. El hombre de buen gusto, el *honnête homme* de la moderación clásica, sobrevivió hasta muy avanzado el siglo, divertido más bien que ultrajado por el nuevo hombre del sentimiento, y compartía con *philosophes* moderados como Montesquieu una simpatía por los ideales griegos más bien que por los cristianos. El *philosophe* se veía como un combatiente en favor del nuevo ideal más bien que como su encarnación, aunque las clases intelectuales, relativa y absolutamente más numerosas que en el siglo XVI, hacían de escritores como Voltaire, Rousseau y Montesquieu, o de gobernantes ilustrados como Federico el Grande, o de figuras públicas todavía más ilustradas, puesto que estaban más cerca de la naturaleza, como Franklin, héroes culturales más firmemente guardados como reliquias que lo que habían sido en su época cualquiera de los del Renacimiento. Ningún intelectual inglés, salvo Newton, quien apenas era un moralista, figura en esa lista. De Bolingbroke, el inglés que más se pareció a un *philosophe*, iba a escribir Burke no mucho después de la muerte de aquél la frase condenatoria: "¿Quién lee ahora a Bolingbroke?". Ese gran mito y realidad, la idea del carácter nacional, del que debemos tratar extensamente en el siguiente capítulo, ya tomaba forma en el Occidente.

Sin embargo, *hay* una figura moral ideal que surge de la Ilustración. Creo que no es injusto decir que por primera vez en la historia occidental ese ideal es el hombre común, idealizado, por supuesto. El siglo XVIII prefería hablar sencillamente del *hombre, l'homme, Mensch*. Críticos posteriores —el agrio análisis de Taine en el *Ancien Régime* es un ejemplo excelente— se han quejado de que este "hombre" es una idea especialmente irreal, abstracta y por lo tanto peligrosa; los *philosophes* proyectaban su nuevo mundo para un *hombre* que nunca ha existido, olvidando que los verdaderos *hombres*, criaturas de hábito y prejuicio, infinitamente variados en carácter y temperamento, y sólo raras veces capaces de pensamiento racional, probablemente no podían seguir sus planes. Cuando esos planes para el hombre abstracto e irreal eran aplicados a los verdaderos hombres terminaban en un Reinado del Terror. Ahora bien, detrás de esa crítica hay una de las grandes y permanentes actitudes políticas y morales que adoptan los occidentales, actitud mejor expuesta por Burke que por Taine. Es la actitud, que podemos llamar del conservadorismo filosófico, de que los factores, las variables que cuentan, en un problema de relaciones humanas determinado, son en la vida

real tan infinitamente numerosos, tan completamente inseparables e impronosticables, que si la mente humana trata de seleccionarlos y de tomar medidas concretas para *cambiar* algunos de ellos, y especialmente *uno* de ellos, en primer lugar resultará que esas medidas tienen consecuencias que no había contemplado el pensador-proyectista; en segundo lugar, cuanto más amplios y extensos sean los cambios proyectados tanto mayor será la discrepancia entre los planes y las verdaderas consecuencias; y, en tercer lugar —y esto es esencial para esta actitud filosófica— esas consecuencias inesperadas tenderán a ser indeseables, a ser *malas* [24].

Sin embargo, reprochar al *hombre* de los *philosophes* que es peculiarmente abstracto e irreal es no dar en el busilis. Todos los ideales de la conducta humana que hemos examinado hasta ahora son abstractos pero reales. Los hombres del siglo XVIII sabían exactamente cómo querían que fueran los otros hombres y, sin duda, ellos mismos. Su figura ideal hereda muchas cosas de las del pasado, pero no es de modo alguno idéntica a ninguna de ellas, ni siquiera un compuesto reconocible de ellas. Por de pronto, como ya hemos observado, este hombre es potencialmente, y en el futuro real y próximo, *todos* los hombres. Es cierto que en el cristianismo histórico existe una tendencia nunca enteramente reprimida a transformar a todos los seres humanos en cristianos, cristianos en el sentido heroico y aristocrático del ideal santo; pero esa tendencia ha ido disminuyendo, y en el siglo XVIII apenas se la puede discernir, ni siquiera en una de las principales renovaciones del cristianismo, la del metodismo, el pietismo y el movimiento evangélico.

El hombre ideal de la Ilustración debe mucho a los primitivistas; es en parte el hijo incorrupto, amable y sencillo de la Naturaleza, inocente de vanidades mundanas, propenso a las lágrimas de simpatía y a la sonrisa animadora; pero leed, o por lo menos hojead, *Pablo y Virginia* de Bernandin de Saint-Pierre o *Sandford and Merton* de Thomas Day [25]. Pero el hombre de sentimiento, el hombre de la naturaleza, era sólo un elemento del hombre ideal de la Ilustración. Muy adentro de ese hombre estaba el rebelde contra toda cultura, toda

[24] Simplifico injustamente una actitud que a la mayoría de los norteamericanos les es difícil comprender. Sin embargo, el conservador filosófico aplica a las relaciones humanas el hipocrático "no hagas daño": emplea si es necesario paliativos políticos, pero deja la verdadera tarea de curar a la naturaleza. Esta naturaleza no es de modo alguno la naturaleza de los primitivistas, los románticos, sino más bien la total herencia cultural e institucional del grupo. Sin embargo, sólo los conservadores muy sensatos tienen en cuenta que una gran parte de esa herencia en el Occidente es obra del intelecto radical, innovador y proyectista; esos radicales de la medicina, el cirujano y el practicante experimental, se sienten rara vez tentados a dejar en paz al enfermo.

[25] Estas dos obras fueron muy populares en el siglo XIX —hecho significativo— y se las reimprimió con frecuencia. Todavía se las puede conseguir fácilmente.

civilización —¿diremos contra la vida?— al que volveremos a encontrar en el siglo XX. Pero en el siglo XVIII este apartamiento de lo "artificial" de la vida civilizada no es más que un condimento; nada hay de clara desesperación existencialista en este hombre optimista.

En verdad, este hombre es esencialmente el hombre que piensa, el hombre racional. Sus sentimientos, no sin la ayuda de sus glándulas suprarrenales, le dicen que un duque es una creación artificial; pero su razón le dice lo mismo. Cabeza y corazón se unen felizmente. Están de acuerdo sobre la buena vida para todos, una vida que debe ser buena para todos, pues si algunos quedan excluidos, quedan excluidos todos. La virtud y *la vertu* adquieren ahora firmemente su significado moderno. El hombre ilustrado, el hombre de virtud, será honrado, bondadoso, respetuoso de los derechos ajenos, firme en la defensa de los suyos, satisfará normal y sensatamente sus apetitos naturales, incluyendo, aunque sólo en la normal y sensata institución del matrimonio, su apetito sexual. Será un padre amante pero enérgico, un ciudadano responsable, inclusive un "patriota", lo que en el siglo XVIII inglés y francés no significaba un nacionalista, sino precisamente ese perfecto hombre de virtud y ciudadano del mundo ilustrado [26]. No será rico ni pobre, pues la virtud es imposible en ambos extremos de la situación económica; no *deseará* —y esto es importante— ser rico, ni, desde luego, en el sentido cristiano perverso, deseará ser pobre. Y, no es necesario decirlo, evitará los vicios, los vicios personales de la entrega a las pasiones, el juego, la comida y la bebida excesivas, el trato con prostitutas, la pereza; los vicios mayores de la búsqueda vanagloriosa del poder y la riqueza, la crueldad, el engrandecimiento de sí mismo a expensas de otros. Sobre todo, dedicará su atención al dominio de las artes y las ciencias de esta gran época y empleará ese dominio en el servicio de sus semejantes, para que todos podamos ser mejores y, por lo tanto, más felices, o más felices y por lo tanto mejores, pues, como la verdad y la belleza, la felicidad y la bondad son identidades intercambiables.

¿Es este un ideal insípido, un ideal vago y borroso revestido con frases hechas tímidas, el paraíso del verdulero de Robespierre en el que nadie tendría, ni desearía tener, mucho más o mucho menos que tres mil francos al año, pariente del ideal victoriano, todavía más insípido porque estuvo más cerca de su realización? ¿Es un sermón largo y triste, con sus generalidades no sazonadas por la especia de un infierno real y presente, puesto que el infierno ha sido abolido;

[26] Es una desgracia que citemos con tanta frecuencia a Samuel Johnson: "El patriotismo es el último refugio de un bribón", sin saber lo que significa realmente. Por "patriota" entendía, por supuesto, al ciudadano ilustrado del mundo, no al patriota nacionalista. En realidad —aunque a muchos de sus admiradores les ofenderá esta declaración— creo que Johnson mismo era un "patriota" inglés en nuestro sentido moderno de la palabra.

un sermón todo promesas y sin amenazas, es decir apenas un sermón? Así nos debe parecer a muchos de nosotros en un siglo XX con constantes amenazas de un infierno real y presente; y así, ciertamente, comenzó a parecerles a los byronianos de la siguiente generación [27].

Sin embargo, ese ideal no les parecía así a los jóvenes, los avanzados, a la brillante vanguardia de la década de 1780; para ellos tenía la frescura, la compulsión moral de cualquiera fe religiosa activa. Durante un tiempo también la religión de la humanidad tuvo sus cruzados, sus mártires, y nunca careció de apóstoles en este siglo de la Ilustración. Si ahora el ideal parece rancio, se debe en parte a que toda religión del Occidente parece destinada a caer en un estado inactivo de aceptación de las imperfecciones irremediables, en el ritual y la conformidad entre la mayoría, en la duda y la conformidad entre la minoría, hasta que se produce una nueva rebelión moral. En el Occidente, como espero demostrar, lo que se puede llamar la primera forma de religión, o casi *iglesia* ortodoxa de la Ilustración, es el nacionalismo democrático. El Estado nacional se convirtió de hecho en la Iglesia visible de la nueva fe, aunque muchos creyentes en los fundamentos de la Ilustración permanecieron todo lo alejados de la iglesia que pudieron, o incluso se adhirieron a una secta herética, cartista, "positivista", pacifista, etcétera. El nacionalismo democrático en general ha hecho sus componendas y es ahora una religión inactiva, pero muy viva. La principal rebelión herética contra el nacionalismo democrático, el socialismo marxista, debidamente organizado como religión del Estado en la Unión Soviética, ha llegado ahora, por lo menos en el Occidente, a una etapa de relativa inactividad con respecto a su ideal moral, aunque, infortunadamente, no con respecto a su deseo de expansión como Iglesia.

Si el ideal de la Ilustración ha perdido su primer deseo prometeico de hacer de los hombres más que hombres, todavía está, lo repito, muy vivo, todavía es para la mayoría de nosotros una guía y un fin. Todavía hay quienes desearían renovar la tendencia de los hombres de 1776 y 1789; hay muchos que, impresionados por la enorme diferencia que existe entre lo que Condorcet, por ejemplo, pensaba que sería el siglo XX y lo que ha sido hasta ahora, alterarían radicalmente, o arrojarían completamente por la borda, los "principios de 1776 y 1789". Pero la mayoría somos buenos demócratas, buenos nacionalistas, buenos creyentes en el progreso y en la búsqueda de la felicidad; nos quejamos mucho, pero, en el fondo, no esperamos mucho, y en

[27] Debo confesar que algunas de las frases de la Ilustración que se empleaban con más prodigalidad: *humanité, bonté naturelle*, Naturaleza y Razón, virtud, *Aufklärung*, el sistema de libertad natural y otras muchas, me irritan como cuando leo que en la década destronadora de 1920 la palabra "servicio" de George Babbitt solía irritar a los intelectuales jóvenes.

todo caso, no esperamos el cielo en la tierra. La nuestra, en resumen, es una religión inactiva.

V

Sin embargo, es inactiva en parte, porque mucho de lo que prometía se ha realizado en efecto. Al respecto debemos ser prudentes. Para el que se rige por Dios, las estadísticas carecen de sentido, salvo, quizás, en casos como el de la parábola de la oveja perdida [28]. Las estadísticas muestran que durante los últimos doscientos años han regido toda clase de normas de vida. La duración de la vida del americano del siglo XX es ahora por lo menos veinte años más larga que la de su antepasado del siglo XVIII. Pero para el moralista ardiente subsiste la pregunta: ¿Se invierten esos setenta años mejor que los cincuenta de otro tiempo? ¿Hemos realizado un progreso moral?

Según las normas de los *philosophes* del siglo XVIII, por lo menos hemos logrado una especie de mejoramiento del medio ambiente que, de acuerdo con su filosofía, debe llevar a una vida mejor aquí en la tierra. La "moral de la clase media" que tiene sus orígenes en este siglo puede muy bien ser una clase inferior de moralidad, pero en algunos aspectos está más próxima a llenar la brecha entre lo ideal y lo real, entre la ética y la conducta, que lo estuvo nunca anteriormente. Por primera vez en la historia occidental, lo que podemos llamar la situación de las masas comenzó a mejorar en lo que respecta al orden público, la salud pública, las costumbres públicas, todo el aspecto material de la vida. Al comienzo del siglo XVIII la línea básica era ciertamente baja, como un examen de historiadores sociales como Lecky y Trevelyan, de las memorias del período, de la *Beggar's Opera* de Gay o de *Gin Alley* de Hogarth mostrará con respecto a Inglaterra, una de las naciones más avanzadas, pero acaso sea mejor que comencemos con un pasaje de Aldous Huxley, escritor no inclinado a glorificar el presente a expensas del pasado.

Tal era, pues, la clase de mundo en la que se había criado el nuevo clérigo, un mundo en el que los tabúes sexuales tradicionales se imponían muy débilmente a la mayoría ignorante y muy pobre, y no demasiado pesadamente a sus superiores; un mundo en el que las duquesas gastaban

[28] "¿Qué os parece? Si tuviese algún hombre cien ovejas, y se descarriase una de ellas, ¿no iría por los montes, dejadas las noventa y nueve, a buscar la que se había descarriado?" Mateo, 18:12 (Trad. de C. de Valera). Esta parábola es un buen ejemplo de la diferencia entre lo que llamo una religión activa y una religión inactiva, la que es fundamentalmente una diferencia moral. Debería suponer que durante la mayor parte de la historia cristiana nadie que tenía a su cargo la cura de almas podía haber tomado la parábola como una guía literal para la acción. En los períodos de inactividad una religión *tiene* que preferir a las noventa y nueve.

bromas como la nodriza de Julieta y la conversación de las grandes damas era un eco más indecente y estúpido que el de la esposa de Bath; en el que un hombre de medios y buena posición social podía (si no era remilgado en cuanto a la suciedad y los piojos) satisfacer sus apetitos casi *ad libitum*; y en el que, incluso entre las personas cultas y reflexivas, las enseñanzas de la religión eran tomadas en su mayor parte en un sentido más bien pickwickiano, de modo que el abismo entre la teoría y la conducta patente, aunque algo más estrecho que en las épocas de fe medievales, era, no obstante, suficientemente enorme [29].

A fines del siglo XVIII existía seguramente alguna justificación para la idea del "progreso". En el gran campo del control tecnológico de nuestros contornos materiales la Revolución Industrial se había iniciado bien, las curvas estadísticas se volvían hacia arriba, la producción natural bruta, las rentas reales y las demás crecían y, en general, la clase trabajadora, así como la clase media, se beneficiaban con un nivel de vida cada vez más elevado. Inclusive a comienzos del siglo XVIII eran evidentes las señales de este progreso material: la Revolución Industrial no salía de la nada [30]. A principios del siglo XIX el movimiento humanitario ya había comenzado a obtener resultados concretos. La esclavitud fue abolida en los dominios británicos en 1807, tras una campaña larga y muy moderna de los grupos abolicionistas inspirados principalmente por la adaptación cristiana del humanitarismo conocida como movimiento evangélico. Los jacobinos franceses instituyeron brevemente y en el papel algo que se parece al Estado benéfico moderno; y de ningún modo fueron

[29] *The Devils of Loudun*, Londres, Chatto & Windus, 1952, p. 14. Debe señalarse, no obstante, que inclusive a fines del siglo XVII los comienzos de la versión moderna de clase media de la moral puritana son claros en escritores como Defoe y Bunyan, en el pietismo alemán y en el jansenismo francés. En nuestro mundo moderno ni siquiera las "tendencias" pueden ser consideradas como entidades claras. El autor dramático ingenioso e irresponsable de la Restauración teme ya a los respetables:

"Para conseguir vuestro favor obedecemos nuestras reglas,
y os ofrecemos hoy una pieza moral;
por lo que no tememos que la Moral condene a la comedia."

Sir John Vanbrugh, *Complete Works*, Londres, The Nonesuch Press, 1927, Vol. II, p. 156. De "The False Friend", representado por primera vez en 1702.

[30] Es evidente que la visión de la Revolución Industrial como un relato largo y no mitigado de la inhumanidad del hombre con el hombre —de lo que es un ejemplo la obra de historiadores de la economía como los Hammond— no es ya sostenible. Parecería completamente imposible que la población de la Europa occidental hubiera aumentado como aumentó si las condiciones de vida puramente físicas de las masas hubiesen sido peores que en épocas anteriores. El efecto moral del sistema fabril es otro problema, al que volveré en el siguiente capítulo. Los intelectuales del Partido Laborista inglés —una de las sectas ilustradas más poderosas— han sostenido durante mucho tiempo que la Revolución Industrial fue una obra inicua. Véase la obra representativa de J. L. y Barbara Hammond, *The Town Labourer*, nueva impresión, Nueva York, Longmans, Green, 1920; y como un correctivo, T. S. Ashton, *The Industrial Revolution*, Nueva York, Oxford University Press, 1948.

abandonadas todas esas reformas en la reacción subsiguiente. Hasta el muy censurado sistema de Speenhamland de ayuda a los pobres en Inglaterra, según el cual las autoridades locales hacían distribuciones para uso doméstico con objeto de compensar los salarios inadecuados, estaba de acuerdo con el espíritu de la época. A los historiadores posteriores les disgustaba el sistema porque corrompía a los pobres, desalentaba la iniciativa y mantenía bajos los salarios; nosotros podemos considerar el sistema como permisivo, favorable en el fondo, e inspirado por cierto número de motivos, algunos de los cuales estaban de acuerdo con la Ilustración.

Con anterioridad al siglo XVIII no existe mucho sentimiento de simpatía por el criminal convicto. *Hay* admiración por el criminal conspicuo y dramático, pero yo creo que lo que llamamos aquí pensamiento y sentimiento "humanitarios" apenas son discernibles en estos siglos. Y la severidad de las penas, los horrores de la vida en la prisión, son muy conocidos. El siglo XVIII vió desarrollarse plenamente una teoría humanitaria-utilitaria de la criminología, muy bien resumida en *Delitos y penas* de Beccaria, uno de los ejemplos más claros de que los libros influyen en este mundo; vio en muchos países un comienzo de mejora en las condiciones físicas de las prisiones, y, todavía más claramente, vio el abandono gradual de la ejecución de las viejas y horrendas penas por pequeños delitos que se mantenían en los códigos.

Una fase de esta evolución constituye un ejemplo admirable de cómo la visión del mundo de la Ilustración modificaba, por medio de los valores humanitarios y utilitarios, las actitudes morales. La teología cristiana condenaba el suicidio como pecado, moralmente una forma del homicidio, puesto que sólo Dios tenía derecho a poner fin a la residencia de un alma en esta tierra; la sociedad cristiana había hecho del suicidio un crimen que se castigaba con el entierro del cuerpo fuera de los cementerios consagrados, empalado y en las encrucijadas. Los sentimientos morales cristianos habían hecho del suicidio una grave deshonra para la familia de la persona culpable, deshonra muy dolorosa de sobrellevar. Ahora los ilustrados —si eran bastante ilustrados— negaban sencillamente la existencia de un alma o un Dios, negaban lo que he llamado el puritanismo cristiano mínimo de la relación de alma y cuerpo. El suicidio no era para los completamente ilustrados ni un pecado ni un crimen, sino enteramente una cuestión que debía decidir el individuo. No debía, ciertamente, acarrear la deshonra a la familia del suicida, que era por completo inocente. Y ni siquiera era, a causa de su rareza y de la certidumbre de que nunca sería común, perjudicial para el bien común. Beccaria hace una comparación, característica de la actitud moral utilitaria, entre el emigrante y el suicida. Ambos abandonan su país, pero ninguno de ellos en número suficiente para causar daño. El emigrante

puede beneficiar con su trabajo al país rival; el suicida no puede hacerlo y, por lo tanto, es *menos* criminal que el emigrante [31]. Se observará, no obstante, que a mediados del siglo XX el suicidio sigue constituyendo una grave deshonra para la familia en todos salvo en unos pocos círculos muy avanzados.

Así también casi ha desaparecido la opinión cristiana ortodoxa de que la locura es en realidad la posesión por los demonios y se la considera como una enfermedad mental. A la enfermedad del alma, o de la psique, o del sistema nervioso central muchos de nosotros la seguimos considerando deshonrosa, lo que no hacemos con las enfermedades del cuerpo. Sin embargo, los pensadores del siglo XVIII eran claros al respecto. Los hilos humanitarios y los racionalistas se entrelazaban para producir una nueva actitud con relación a la enfermedad mental. El racionalista no podía creer que a los locos los poseyesen los demonios; el humanitario no podía creer que los locos fueran perversamente culpables y por lo tanto que se les podía hacer responsables por sus actos. Los viejos y duros métodos para exorcizar a los demonios mediante la flagelación, el método suave de encadenar a los locos, el método horrible de exhibirlos en las "casas de orates": todo esto llegó a parecer absurdo y censurable a los ilustrados. Poco a poco, bajo la dirección de médicos y —lo que era nuevo— de psicólogos experimentadores, la mayoría de ellos franceses, nació la idea de la enfermedad mental y del tratamiento terapéutico. En 1800 la mejor opinión había abandonado ya desde hacía tiempo el tratamiento severo y punitivo, había abandonado la creencia de que de algún modo la enfermedad mental es culpa del enfermo de un modo que no lo es la enfermedad somática ordinaria [32]. El público en general se hallaba todavía muy a la zaga de los expertos a este respecto, pero la difundida crueldad deliberada con los locos había dejado de ser normal en el Occidente.

La guillotina misma, ese instrumento del Terror, era un invento inspirado en motivos humanitarios. El Dr. Guillotin buscó un medio de dar muerte rápida y segura a los criminales condenados a la pena capital. Podéis hacer mucho simbolismo alrededor de la guillotina y de sus sucesoras hasta la bondadosa cámara de gas letal. Matamos, nos vengamos, protejemos a la sociedad, reconocemos de hecho

[31] *An Essay on Crimes and Punishments*, trad. del italiano, Londres, 1770, pp. 132-134.

[32] El victoriano Samuel Butler, en su utopía *Erewhon* (1872) hace que la enfermedad de cualquier clase sea castigada con la cárcel y que a los delitos se los trate mediante la hospitalización. Esta brillante idea sin duda es inspirada principalmente por una actitud intelectual común entre los intelectuales, una actitud con importantes consecuencias morales, la actitud de que lo que se opone polarmente a lo que se cree comúnmente tiene que ser cierto; pero es también en parte una conclusión lógica del dogma del siglo XVIII de la bondad natural del hombre, unido con la creencia en el libre albedrío individual.

algo que no está completamente de acuerdo con la Ilustración, algo que armoniza con Dante más que con Bentham, pero matamos todo lo suavemente que podemos. No creo que exista en el pasado de la civilización occidental ningún precedente exacto de la *institución* de la guillotina. El temperamento humanitario se deja ver hasta lo más lejos a que podemos llegar en el pasado, pero la institución humanitaria es nueva [33].

Quizá nos esté permitido inclusive a nosotros, a mediados del siglo xx, creer que los niveles cada vez más altos de comodidad, cultura y seguridad; la omnipresente predicación moral que tanto gustaba a la Ilustración, el contagio de la moda por la decencia, la respetabilidad y la *humanité*, ejercieron *algún* efecto en la conducta de los hombres del siglo XVIII. El efecto no es mensurable estadísticamente, ¿pero no es al menos posible que el adagio familiar con respecto al humo y el fuego sea aplicable a las virtudes así como a los vicios? Volveremos a este tema al tratar de la moral de la clase media victoriana del siglo siguiente, el caso clásico. Esa moralidad se estaba formando todavía en el siglo XVIII.

Además, hasta en las clases superiores del siglo XVIII en el Occidente la conducta apenas es tan mala como los moralistas que preparaban la Revolución Francesa decían. La aristocracia francesa misma era una sociedad abierta a los ricos, los inteligentes, los interesantes, y a veces a los charlatanes; una sociedad ciertamente no puritana, aunque había en ella círculos jansenistas puritanos; una sociedad que cultivaba los vicios habituales, que gustaba de la irreverencia ingeniosa, que sin duda tenía demasiado ocio y demasiado pocas responsabilidades. Pero solamente los historiadores republicanos franceses muy devotos y sus seguidores en el exterior han podido descubrir que esa aristocracia era cruel, despiadada e inclusive, tratándose de aristocracias occidentales, moralmente muy relajada. En todas las clases superiores privilegiadas del Occidente, ya diferenciadas nacionalmente, había muchos conversos a la Ilustración, terratenientes que trataban de mejorar la suerte de sus arrendatarios, hombres de sentimiento, sinceros, estudiosos de las ideas nuevas. El salón, típica institución social de la época, era seguramente la reunión más seria del género

[33] No he hecho más que catar en la abolición de la esclavitud, el amortiguamiento de los duros castigos del derecho penal, el tratamiento más benigno de los locos, el que es en realidad un vasto campo de reformas humanitarias en el siglo XVIII. Remito una vez más al lector a McCloy, *The Humanitarian Movement in Eighteenth-Century France* para un tratamiento completo de por lo menos un país. Obsérvese que el progreso material y tecnológico de todas clases, un progreso de la clase que muchos norteamericanos del siglo xx creen limitado al punto que ellos ocupan en el espacio y el tiempo, había logrado ya en 1800 mejoras generales en la producción y la distribución materiales; el hombre común comenzaba en realidad a pasarlo mejor, si no a ser mejor. ¿Pero acaso lo segundo sigue a lo primero? Por lo menos eso es lo que creían los ilustrados.

de las que estaban aún por aparecer. Lafayette, un portento, si no un tipo, le recuerda a uno los Gracos mucho más que los Augustos.

Con respecto a la moral convencional, el punto más bajo del siglo fue el de la "reacción thermidoriana", inmediatamente después de la caída de Robespierre en Francia [34]. Aquí durante unos pocos años, hasta que Napoleón promovió la respetabilidad en la vida privada y la regularidad en la vida pública, se produjo una de esas reacciones casi generales contra las elevadas normas de la virtud privada y pública que los revolucionarios radicales trataban de imponer, una reacción no distinta de la de la Restauración inglesa en 1660. Los franceses bailaban, jugaban, se disipaban visiblemente y con mal gusto y, por supuesto, se divertían en la cama. El historiador de la moral no puede pretender que comprende la dinámica de esos períodos de relajación, pero puede reconocer el fenómeno como una fase particular de su historia. Lo mismo sucede con la fase de la que son una reacción las reacciones thermidorianas mismas, la fase particularmente clara en nuestras grandes revoluciones modernas desde la de Lutero, más clara que ninguna en la República de la Virtud jacobina de Francia y su acompañante Reinado del Terror; el historiador sólo puede registrar esos ataques de virtud colectiva.

Por cierto, para muchos el Terror es el hecho más inmoral del siglo XVIII. Cuantitativamente —hizo quizá 20.000 víctimas en una población de unos veintidós millones de personas— el Terror no puede competir con ninguna buena guerra moderna, ni con el ataque nazi a los judíos. Fue una serie de persecuciones religiosas que sacrificó sus víctimas a una religión de humanidad que condena esas cosas. Los terroristas tenían motivos mixtos y su terror no era una cosa sencilla. Pero un elemento sin el cual el Terror no habría sido lo que fue en realidad era el esfuerzo para obligar a millones de hombres y mujeres a comportarse como prescribía la ética de la Ilustración. La razón demostró irrazonablemente que era una diosa tan celosa como había sido Jehová.

El Terror fue breve, pero viniendo como vino en un país que se hallaba al frente de la Ilustración, después de las brillantes y universales esperanzas de 1789, acompañado y seguido como fue por una gran

[34] Al hacer esta generalización sólo tengo en cuenta a grupos relativamente grandes. Podéis encontrar individuos —un Sade, por ejemplo— de una perversidad de conducta sobresaliente; y podéis encontrar grupos menores de todas clases, y lugares determinados de todas clases en los que el pecado era franco y grave. El círculo inmediato del Regente, el duque de Orléans, en Francia, inmediatamente después de la muerte de Luis XIV (1715) servirá de ejemplo de los primeros. Orléans era inteligente, ingenioso, corrompido, sensual y, no obstante, en un sentido político general, bien intencionado. Como ejemplo de los segundos servirá la ciudad de Venecia, ya en el siglo XVIII lo que llamamos un centro de turismo, una *ville de plaisir*, donde las realidades de la vida se parecían en verdad a las que los buenos evangelistas ingleses creían que prevalecían en el Continente.

guerra mundial, constituyó una conmoción e hizo época. "La humanidad ha hecho siempre de esta tierra un infierno cuando ha tratado de hacer de ella un cielo", escribió el poeta alemán Friedrich Hölderlin; poeta y no historiador, pues la Revolución Francesa fue seguramente el primer intento de hacer de esta tierra un cielo para todos. El intento continúa, como continuó durante todo el siglo XIX; durante el resto de este libro nos las tendremos que haber con los problemas planteados por ese intento. Pero la atmósfera espiritual del intento nunca ha sido la misma desde 1792-1794; la nueva religión nunca ha vuelto a alcanzar por completo el increíble arrobamiento de esperanza de 1776 y 1789. Su principal herejía, el marxismo, nació del odio y el gran disgusto. Ni la atmósfera intelectual ha vuelto a ser la misma que era cuando Wordsworth exclamó su conocido:

En esa aurora era una felicidad estar vivo,
pero ser joven era el Cielo mismo.

La ciencia natural, que desempeñó un papel tan importante en la formación de la visión del mundo de la Ilustración, ha socavado casi por completo en su aplicación todavía incompleta e imperfecta al estudio de la naturaleza *humana* en las ciencias de la conducta, el dogma fundamental de la Ilustración: la bondad natural y/o la racionalidad del hombre. Ese dogma es ahora en el mejor caso un mito soreliano para todos excepto para los más sinceros de los creyentes sinceros; para muchos es una falsedad peligrosa. Pero también a este tema volveremos más adelante.

XII EL SIGLO XIX

Con el siglo XIX estamos plenamente en la corriente ascendente de la vida occidental contemporánea. Es muy posible que el campo de actividad de la conducta humana, las variedades de las ideas humanas acerca del universo, la pura multanimidad de los hombres, fueran tan extensos durante los grandes años del Imperio Romano como en nuestra época. Es también posible que los límites de la variación humana dentro de la cultura occidental fueran establecidos hace mucho tiempo en el Cercano Oriente antiguo. Pero para el historiador el hecho importante es que tan gran parte de los testimonios de las actividades humanas durante los dos o tres últimos siglos ha sobrevivido físicamente. Con la difusión de la capacidad de leer y escribir, el costo relativamente pequeño de la imprenta y la ilustración, los diarios y la prensa periódica, todos los cuales florecían ya en 1800, el historiador de las ideas, el historiador social, el historiador de la moral, cuentan con mucho más material original que el que pueden esperar agotar [1].

Sin embargo, toda esta complejidad no es más que el resultado de lo que había madurado en la Ilustración. Las metáforas nunca son instrumentos de análisis muy perfectos. En este caso la del desarrollo derivado de la semilla induce a error, pues las "plantas" de que tratamos en esta especie de historia se han cruzado de maneras enteramente imposibles. Podéis imaginaros una gran composición musical, el plan y ciertamente la paternidad de la cual nadie comprende realmente. No obstante, los temas estaban ya establecidos en 1789, y lo que sigue ha sido desarrollo, orquestación desordenada, recapitula-

[1] Nuestros materiales del siglo XX no sobrevivirán tanto tiempo, gracias a la invención de la pulpa de madera barata. En realidad, los "diarios amarillos" de fines del siglo XX ya se han descolorido más allá del amarillo hasta llegar a la desintegración, y la quesadilla y el *gow* que llaman la atención en nuestros puestos de periódicos no sobrevivirán para llamar la atención de nuestros descendientes. Pero el buen papel de trapo del siglo XVIII y comienzos del XIX lo conserva todo.

ción frecuente, armonías ocasionales, algunas disonancias colosales. Más convencionalmente, estamos todavía en un "período" llamado moderno o contemporáneo del que puede decirse que comenzó aproximadamente con el siglo XVIII; mucho nuevo ha habido desde entonces, pero nada tan nuevo, nada tan fundamentalmente revolucionario como el desafío de la visión del mundo de la Ilustración —simbolicémosla como la máquina mundial newtoniana— a la visión del mundo del cristianismo: simbolicémosla con la idea del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo [2].

II

Para el historiador de la moral, el acontecimiento más importante del siglo XIX es el nacionalismo. La nación-estado llegó a ser el marco societario, la "Iglesia", o el grupo organizado de verdaderos creyentes, dentro del cual la nueva visión del mundo que la Ilustración asumía con respecto a los rituales y las satisfacciones sentimentales le daba al fiel la sensación de pertenecer a un grupo *identificable*, y traía directamente a la tierra las difíciles abstracciones con que se había revestido la cosmología, esa ciencia nata, y, en verdad, esa física nata. La humanidad, el género humano, todos los hombres, los ideales universalistas y cosmopolitas amados por los teóricos de la Ilustración, resultaron para la mayoría de los hombres incapaces de soportar el peso terrenal que todos los ideales tienen que soportar cuando se ponen en práctica entre la gente corriente. Sólo una minoría de intelectuales ha podido mantener, sin pertenecer a una Iglesia, por decirlo así, la religión de la humanidad en su pureza; y siguen tratando de encontrar una Iglesia que sea *verdaderamente* universal.

Aquí no tenemos por qué ocuparnos del desarrollo del nacionalismo occidental en la mayoría de sus aspectos, ni, sobre todo, que preocuparnos por la definición exacta de lo que —lenguaje común, "raza" común, instituciones comunes, historia común y otras muchas cosas— sostendremos que es esencial para constituir este grupo particular, la moderna nación-estado territorial "soberana" [3]. Hasta ahora

[2] No considero que el "posmoderno" de Arnold Toynbee para los años transcurridos desde 1914 —o 1875— sea un concepto útil. Creo que emplea el término para convencernos de que la visión del mundo de la Ilustración del siglo XVIII está muerta, en quiebra, lo que cristianos mejores y más clarividentes que él saben que no es así. Necesitaremos más que otra guerra general para iniciar un nuevo "período" en la historia occidental. Véase Arnold Toynbee, *A Study of History,* compendio de los volúmenes I-VI, D. C. Somervell, Londres, Oxford University Press, 1946, p. 39. Para una división en períodos más interesantes véase C. S. Lewis, *De Descriptione Temporum*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1955.

[3] Boyd C. Shafer, *Nationalism: Myth and Reality*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1955. Comenzando con Shafer, el lector puede seguir investigando este tema muy importante tomando a aquel como guía.

se exige por lo menos una condición clara para que se dé el nacionalismo: la nación tiene que ser "independiente" o "soberana", no estar sometida a una dirección política oficial ni a una dirección política y económica no oficial pero demasiado evidente por parte de algún grupo organizado fuera de sus fronteras. Los rusos pretenden que dentro de la Unión Soviética han conseguido dar plena independencia cultural a los grupos nacionales aunque los unen a todos en una unión política y económica federal común. En la mayor parte del Occidente, sin embargo, los que sienten esa "conciencia de casta" que constituye una definición familiar y vaga de la nacionalidad no se satisface con nada menos que con la "independencia" y por lo menos el mínimo de pruebas simbólicas de ella, como la bandera, el reconocimiento diplomático, las fuerzas armadas, las ceremonias y lo demás.

Moralmente, la pertenencia a una nación significa que el individuo comparte lo que el ensayista inglés Arthur Clutton-Brock, a quien no le gustaba el nacionalismo, llamó "amor propio mancomunado", y esa pertenencia satisface, en parte, y para muchos que no podrían satisfacerla de otro modo, la tendencia agonística al triunfo tan característico del Occidente; la satisface hasta cierto punto por substitución, pero muy concretamente. La nación, incluso la nación muy grande, constituye una buena salida para el espíritu de equipo, el mejor, porque precisamente esa participación es substitutiva. Recuerdo una conferencia pública en la Sorbona en 1920, después que la victoria había devuelto a Francia el mineral de la Lorena. El conferenciante, utilizando grandes unidades o proporciones cuyas naturaleza y tamaño exactos he olvidado, mencionó en un momento cifras como éstas: producción de hierro francesa en 1914, 9 unidades; producción alemana, 20 unidades; producción de hierro francesa en 1920, 14 unidades; producción alemana, 9 unidades. El auditorio, que se componía de esa clase de personas que acuden a esas conferencias de "extensión" académicas, irrumpió en ruidosos aplausos al llegar a ese punto. Parece muy improbable que alguno de los oyentes se beneficiase directamente de la manera como el economista medía los beneficios con ese aumento de la producción de hierro francesa. En realidad, mucho más que las meras cifras sugiere la comparación con los resultados de un partido de futbol. En este caso la gente, dicho sea en la jerga psicológica, se *identificaba* con Francia, la Francia de la Marsellesa, de la bandera tricolor, la *France, mère des arts, des armes et des lois...* y de la producción de hierro.

Es seguramente imposible, inclusive para quienes consideran las expresiones como "religión y nacionalismo" engañosas, inexactas o sencillamente ofensivas, negar que el individuo tiene una relación sentimental con la cosa común, que gran parte de los himnos, los símbolos y las ceremonias públicas de la nación-estado por lo menos sugieren un ritual religioso, y que hay escrituras sagradas naciona-

les, declaraciones, leyes fundamentales, oraciones consagradas por un Webster o un Danton, discursos de despedida y otros manifiestos comparables con las escrituras canónicas de las religiones reconocidas. Hay evidentemente santos nacionales —Washington, Lincoln, Lenin— y casi santos, los héroes de la cultura: Shakespeare, Dante, Goethe [4]. Pero quienes rechazan la analogía con las religiones reconocidas preguntan: ¿dónde está vuestro armamento de teología, escatología y ética, esenciales para una verdadera religión? La respuesta es en parte, por supuesto, que el nacionalismo no es evidentemente una religión teísta, y si definís la realidad de modo que hacéis de un *theos* y de una visión sobrenatural del cosmos su característica esencial, debéis abandonar la analogía entre la religión y el nacionalismo. Sin embargo, con ello habréis abandonado un instrumento útil para comprender la conducta humana.

Yo prefiero mantener la analogía con las religiones aceptadas y sugerir que, en primer lugar, muchas iglesias cristianas organizadas se han ingeniado muy bien para adaptarse a las creencias nacionalistas, de modo que para muchas personas la necesidad de una fe sobrenatural ha demostrado ser enteramente compatible con la participación ardiente en la cosa común nacionalista. El campo del ajuste efectivo entre el cristianismo y el nacionalismo ha sido grande, ciertamente. La gran puerta del "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" ha demostrado que es muy amplia, y no una mera tronera. A veces ha parecido que muy pocos de los intereses puramente terrenales quedaban como correspondientes a Dios. Los librepensadores en 1914, cuando la gran guerra sorprendió realmente al mundo, se deleitaban con el hecho de que los alemanes y los británicos en particular aseguraban verbalmente que el único verdadero Dios cristiano (protestante) estaba firmemente de su lado. Pero los librepensadores mismos, herederos de la creencia cosmopo-

[4] Sobre el culto de Lincoln véase Ralph Gabriel, *The Course of American Democratic Thought*, Nueva York, Ronald Press, 1940; sobre el culto de Washington véase Marcus Cunliffe, *George Washington: Man and Monument*, Boston, Little Brown, 1958, especialmente el cap. I, "The Monument"; sobre el ritual y el culto jacobinos de Francia véase mi *Jacobins*, cap. IV. Obsérvese que tanto el Mt. Vernon como la cabaña restaurada de Kentucky donde nació Lincoln son considerados casi *siempre* como "santuarios" a los que se hacen "peregrinaciones". Con frecuencia se me ha ocurrido la idea irreverente de que nadie ha completado nuestra Trinidad, al menos que lo haga la Constitución de los Estados Unidos. Ni Jefferson ni ninguno de los dos Roosevelt han entrado en el Panteón, a pesar de los esfuerzos de sus entusiastas admiradores para introducirlos en él. Pero Washington —divinidad remota— y Lincoln —apasionado, humano, dios y hombre— están seguramente en el altar. Creo cierto que los británicos no han utilizado esas formas de culto nacional en el grado de los norteamericanos y los franceses; las suyas son más viejas y se asemejan más a las formas cristianas. No creo, sin embargo, que desde el punto de vista de un idealista cristiano riguroso los ingleses sean menos idólatras que nosotros o los franceses.

lita ochocentista en la igualdad de todos los hombres ante la naturaleza, dividían su fidelidad. Los socialistas alemanes y franceses, seguros de que Dios no existe, estaban igualmente seguros de que existe la nación [5].

Sin embargo, lo que es todavía más importante, el nacionalismo en sí mismo —o más bien cada nacionalismo particular— incorporó en cierto grado mucho del pensamiento del siglo XVIII, el cual, como he insistido en el capítulo anterior, es una cosmología o visión del mundo completa. El francés, el inglés, el americano y hasta el alemán corriente del siglo XIX "creía en" el gobierno propio y, hasta cierto grado al menos, en la democracia; creía en el Progreso, tomaba parte en la búsqueda de la felicidad, esperaba algo, al menos, de ese cielo en la tierra que les había prometido el siglo XVIII, y sentía, pensaba en la actividad política en la que desempeñaba un papel como ciudadano, como un medio, quizás *el* medio, de conseguir ese cielo. Apenas será necesario señalar que ningún plebeyo medieval esperaba nada parecido de la "política". El buen ciudadano debía, por supuesto, ser un hombre bueno. Excepto con respecto a las relaciones entre los Estados soberanos —también en esto formalmente, declaradamente—, el nacionalismo moderno adoptó los códigos morales convencionales del Occidente, el cristiano y el de la Ilustración, en diversas mezclas. El *bon républicain* francés, que era un gran predicador y moralizador, no se cansaba de tratar de enseñar, por medio de lindos manuales de lo que llamaremos ciencia del gobierno civil, una sana moral utilitaria laica de amor y de ayuda-a-tu-vecino [6].

Los críticos y enemigos del nacionalismo —y hay muchos entre los intelectuales occidentales en el siglo XX— sostienen que como la religión "real aunque no confesada" de la mayor parte del Occidente (Toynbee) el nacionalismo estimula al individuo a entregarse a esperanzas y temores infinitos, hace poco para disciplinarlo en la aceptación de las limitaciones terrenales, alimenta su aspecto más innoble y mata de hambre a sus posibilidades más nobles. Ahora bien, puesto que, como he alegado, el nacionalismo es la más importante de las formas afortunadas de creencia o iglesia organizada que la nueva cosmología del siglo XVIII toma en nuestro mundo, no es completamente injusto atacar bajo el nombre de nacionalismo a esa cosmología

[5] Supongo que generalmente en el Occidente los librepensadores tendían en 1914 a ponerse del lado de los aliados occidentales, pues las Potencias Centrales pasaban por ser los símbolos de la "autocracia". Francia e Inglaterra (con la dudosa inclusión de Rusia) simbolizaban a la "democracia". El pensamiento libre, como heredero de la Ilustración, ha tendido a ponerse del lado de la democracia y a oponerse al absolutismo, y ha considerado también a Inglaterra-Francia como la Palestina de la nueva religión. Al presente, para los extremistas, Moscú es la nueva Roma.

[6] F. V. A. Aulard, *Eléments d'instruction civique suivis de résumés et questionnaires. Cours Moyen*, París, E. Cornély, 1902.

misma. Pero lo que la mayoría de esos atacantes, incluyendo al señor Toynbee, atacan detrás del nacionalismo es en realidad toda la visión del mundo de la Ilustración [7].

Hoy día son pocos los que plantean el problema *moral* central entre el cristianismo y la Ilustración presentándolo en un aspecto tan malo como lo hacían con frecuencia el siglo XVIII e incluso el XVII. ¿Es la sanción final de un Dios sobrenatural y quizá de un infierno sobrenatural necesaria para asegurar que los hombres se comporten en sociedad con un grado mínimo de decencia? El siglo XVIII discutía esta cuestión en serio y con frecuencia llegó a la conclusión de que el ateo franco constituye por lo menos una influencia peligrosa, que el hombre común no puede resistir el ejemplo moral socavador que proporciona el ateo. Los siglos XIX y XX, sin embargo, iban a acallar esa discusión particular. A pesar de la difusión indudable, no del ateísmo puro tanto como de la reducción efectiva de las zonas de la experiencia humana en las que lo sobrenatural o lo trascendental podían parecer reales y apremiantes, el nivel de la moralidad convencional en el Occidente no se ha rebajado claramente. La actitud victoriana, a la que volveremos pronto, es en sí misma una prueba de que el viejo sobrenaturalismo y el nuevo naturalismo pueden combinarse en un sistema de vida que no es, ciertamente, una nueva Sodoma y Gomorra.

No obstante, creo que se puede sostener que la amortiguación para muchos y la desaparición para algunos de la visión del mundo cristiana ortodoxa, la sustitución de la cristiandad como Iglesia por el Estado nacional como Iglesia, ha significado para el creyente una verdadera pérdida. El cristianismo parecería ser, inclusive en comparación con otras religiones superiores, la más consoladora de las fes, la fe que, no tanto por el aspecto que los librepensadores se complacen en ridiculizar, su recompensa celestial en otra vida por los sufrimientos padecidos en esta tierra, como por el ritual, el ministerio de la cura de almas, la larga experiencia del alma humana (o la psique si sois anticristianos) puede fortalecer a la persona en la desgracia. La Marianne de la república francesa es una dama vivaz y encantadora a la que todos conocemos por los dibujos de los caricaturistas,

[7] En muchos aspectos, el más franco y claro de esos ataques sigue siendo la obra del difunto Irving Babbitt, y especialmente *Democracy and Leadership*, (Boston, Houghton Mifflin, 1924) y *Rousseau and Romanticism* (Boston, Houghton Mifflin, 1919). Los "nuevos conservadores" norteamericanos se han hecho eco de ese ataque, que toma como su punto central lo que proviene del siglo XVIII —llámase nacionalismo, romanticismo, democracia, humanitarismo y hasta, en los Estados Unidos, "liberalismo"— y aguijonea los deseos humanos pero no los satisface, no los limita, no los disciplina, no termina con ellos, niega el hecho fundamental de la vida humana, que los hombres quieren y necesitan restricciones, límites, fronteras, desean conocerlos y sentirlos como tales; no desean *realmente* ser infinitamente libres, expansivos, agresivos; su naturaleza, su *composición*, para emplear un término materialista, no es capaz de tolerar la Ilustración.

pero no puede substituir a Nuestra Señora de los Dolores. El nacionalismo tiene sus substitutos de los santos, pero ni siquiera Abraham Lincoln parece concordar con la oración. Las ceremonias patrióticas, los himnos, los juramentos, los ejercicios, inclusive cuando se los exalta deliberadamente como en la Alemania nazi, hasta cuando el fiel los toma en serio, son en el mejor caso substitutos del aspecto predicador del cristianismo; no hallan resonancia en los dolores y los fastidios de la vida cotidiana, Mi comparación anterior entre la producción de hierro franco-alemana y los resultados de un partido de futbol no era completamente superficial. El nacionalismo es bueno cuando nuestro equipo gana, pero cuando pierde no deja alegría y muy poco consuelo de gran valor.

La indignación moral que muchos hombres de buena voluntad sienten en el siglo XX con respecto al nacionalismo se concentra no tanto en su carencia de poder consolador como en el hecho de que en la teoría y en la práctica la nación, tal como la guían sus gobernantes, no está sometida a una ley superior. En las relaciones internacionales, dicen los críticos, aunque de labios afuera se tienen debidamente en cuenta las ideas de lo justo y lo injusto, naturales o sobrenaturales, nos hallamos realmente en una situación en la que la fuerza hace el derecho cruda y simplemente, en la que lo único que cuenta es el buen éxito en la paliza que se da a los otros, en la que a medida que pasa el tiempo hasta las viejas reglas convencionales del horrible juego de la guerra, como la declaración de guerra oficial, la convención de Ginebra sobre los prisioneros de guerra, etcétera, son burladas cínicamente [8]. Para muchos hombres de buena voluntad el gran mal moral de nuestra época es la guerra; y sostienen que en nuestra época la guerra se ha convertido en la cosa espantosa que es a causa del complejo de relaciones humanas que llamamos "nacionalismo". Muchos de ellos, encabezados por el señor Toynbee, dicen, en efecto, de la nación-estado lo que dijo Voltaire de la Iglesia Católica Romana: *écrasez l'infame*, aplastad a la infame.

Combinado como está con la bomba atómica, la guerra biológica y otras muchas amenazas terribles, el hecho del nacionalismo moderno es muy ciertamente uno de los problemas principales que enfrenta

[8] El elogio de labios afuera es, por supuesto, una especie de tributo; pero nuestra conciencia, inclusive como nacionalistas, nos muerde más profundamente que lo que admiten los profetas de la perdición. El famoso brindis de Stephen Decatur en Norfolk, Virginia, en 1816: "¡Por nuestro país! Ojalá en sus relaciones con las naciones extranjeras tenga siempre razón, ¡pero por nuestro país, tenga o no razón!", admite una *diferencia* entre lo justo y lo injusto, pone de manifiesto en realidad al menos una conciencia débilmente inquieta. No creo que encontraréis en la antigüedad fórmulas como "Ojalá Atenas tenga siempre razón, pero..." o "¡Por Jehová, tenga o no razón!" El nacionalista ardiente del presente se da cuenta de que está a la defensiva. La conocida cita de Decatur se encontrará en casi todos los diccionarios de citas.

actualmente el moralista, y volveremos a él. Aquí nos podemos contentar con tratar de poner al nacionalismo en su perspectiva histórica adecuada haciendo la pregunta obvia: "¿Es el componente agregado a la política internacional por la cosmología de la Ilustración como lo que llamamos "nacionalismo" de una importancia tan innovadora que origina una situación radicalmente nueva?"

La respuesta es, según creo, que no. Durante mucho tiempo se ha discutido por qué hombres organizados en grupos matan, mutilan y aprisionan a hombres organizados en otros grupos en lo que llamamos guerra, y sobre las justicias y las injusticias de la guerra, y finalmente sobre si es un mal o un bien [9]. En realidad, en la siguiente sección de este capítulo trataremos de una de las fases más agudas y nuevas de la historia intelectual de la guerra por la guerra, que culminó con la publicación del *Origin of Species* de Darwin en 1859. Los antropólogos no nos dejan duda alguna de que, a pesar de los nobles salvajes que practican la hospitalidad con el forastero, muchos, si no la mayoría, de los grupos de un mismo territorio luchan unos con otros. Y aquí se entromete otro trozo de sabiduría popular: "Todo es justo en el amor (es decir en la persecución de la hembra por el macho occidental) y en la guerra." Debemos ser claros en este asunto: la moralidad o la inmoralidad de la guerra organizada no es una cosa nueva.

El historiador del Occidente no puede dejar duda alguna con respecto a los hechos empíricos. Desde los tiempos de Homero y de Moisés, e inclusive desde mucho tiempo antes, la guerra ha sido endémica en el Occidente. Ha habido variaciones en el daño material y humano que causa la guerra, en el grado hasta el cual la guerra ha sido regulada por la ley, la costumbre, las "reglas del juego", las ideas de lo que está bien y mal en ella. Pero, como sucede con la mayoría de las variaciones de la historia, la clasificación de las variables, el trazado de las curvas, es una tarea difícil y con frecuencia imposible. Una mirada al relato que hace Tucídides de la violencia en Corcira que llevó a la guerra del Peloponeso a sus peores fases debe convencer a cualquiera de que, las armas aparte, hay precedentes de todos los horrores morales de nuestra guerra contemporánea. Ciertamente, de un examen de la guerra en el Occidente no se puede sacar la conclusión de que los elementos humanos, morales, que intervienen en la guerra varían en una dirección segura, hacia adelante o hacia atrás. Se pueden indicar dos tendencias que, si se las puede probar sólidamente como tales, merecen que se las tenga en cuenta como

[9] He aquí un selecto trozo de Hegel: "Así como el movimiento del océano impide la corrupción que sería el resultado de la calma perpetua, así también por medio de la guerra la población evita la corrupción que ocasionaría una paz continua o eterna", *Philosophie des Rechts*, § 324. Se trata evidentemente de una *opinión* que no debe ser refutada, sino sencillamente desaprobada.

análisis probablemente válidos. En primer lugar, las guerras que atraen las emociones activas de la mayoría, que emplean a la mayoría como combatientes, tienden a ser más feroces y, sobre todo, más difíciles de terminar con una paz tolerable, que las guerras libradas por la minoría, los profesionales. Las guerras nacionalistas democráticas modernas son "peores" que las guerras "limitadas" entre los dinastas del siglo XVIII, pero no son las primeras o las únicas guerras que han despertado las emociones de la mayoría. En segundo lugar, e íntimamente relacionado con ello, las guerras que solíamos llamar "ideológicas", las guerras libradas para hacer que el verdadero Dios, o el materialismo dialéctico, o el mito nórdico se imponga a los incrédulos, son guerras peores que las guerras —digamos como nuestra guerra mexicana— de mera agresión con un mínimo paliativo de justificación moral. Las dos ideas son sugestivas, pues llevan a un nuevo estudio, un estudio que al comienzo no tiene la seguridad de que demostrará ser cierto. Sin embargo, no son de modo alguno las verdades seguras que parecen ser para muchos de nuestros proponentes contemporáneos de un orden internacional flamante. Y aunque sean diagnósticamente ciertas, seguramente no tenemos al alcance el remedio.

Por lo menos a la Ilustración se la puede eximir de responsabilidad por una de las debilidades morales del nacionalismo: la doctrina de que los agentes del Estado en sus relaciones con los agentes de otros Estados no se atienen a las reglas de la moral corriente, en realidad no se atienen a ningún código moral, sino que lo único que les interesa es el triunfo de su Estado en la guerra y la diplomacia, no es un invento del siglo XVIII; en realidad se oponían a ella específicamente la mayoría de los *philosophes*. Como hemos observado, en su moderna forma específica de la doctrina de la "razón de estado", fue bien formulada y bien practicada en los siglos XVI y XVII. Al menos en el sentido de obligaciones formales aceptadas con respecto a un cuerpo creciente de derecho internacional, los siglos XVIII y XIX conocieron en el Occidente un período *relativamente* bueno de moralidad en la política internacional. Sin duda se ha producido un decaimiento evidente en los últimos veinte años, pero apenas se lo puede atribuir directamente a la Ilustración.

Apenas parece posible que ni siquiera el nominalista más extremado niegue que la "nación" que nos causa tantos engorros es real, que las diferencias en el idioma, el arte y el campo entero de la cultura entre las naciones son reales. Hay diferencias morales entre las naciones del Occidente, pero ni con mucho tan grandes como los nacionalistas convencidos creen que son, y como otros aspectos del carácter nacional que es difícil definir y casi imposible someter a una definición estadística. La mayoría de los anglosajones creen que los franceses en particular son disolutos y promiscuos en lo que respecta al sexo; y debe admitirse que muchos franceses hacen verbalmente to-

do lo posible, y a veces más, para confirmar esa creencia. Sin embargo, cualquiera que conozca a los franceses sabe muy bien que su verdadera manera de conducirse en esas cuestiones es poco más o menos la misma que la de otras partes en el Occidente y que muchos franceses son castos y continentes. Los rusos, desde la revolución bolchevique, han hecho puritanamente todo lo posible para desterrar las tentaciones exteriores y públicas tradicionales del sexo de una manera parecida a otros estallidos de puritanismo, o más bien de *Vulgärpuritanismus* como los de la Florencia de Savonarola, la Inglaterra de Cromwell y la Francia de Robespierre, y han mantenido esa línea de conducta durante más tiempo que la mayoría de sus predecesores. Por otra parte, en los Estados Unidos del siglo XX la propaganda en gran escala concentra su atención con creciente franqueza en todo lo que se solía llamar aquí *"sex appeal"*. A nuestros raros visitantes soviéticos les escandalizan nuestros puestos de diarios y revistas al parecer casi tanto como solían escandalizar los parisienses a nuestros abuelos.

Volvemos a uno de los enigmas no resueltos a que hace frente el historiador de la moral: ¿Cuál es exactamente la relación entre lo que se profesa y lo que se hace, entre las palabras y los hechos? Ni siquiera en la cuestión relativamente sencilla de las relaciones sexuales se pude dar una respuesta firme. Yo estoy muy seguro de que los rusos no han superado el problema del sexo, e igualmente seguro de que nosotros no hemos caído —como sostiene el señor Sorokin— en una complacencia obsesiva, directa y substitutiva en las cuestiones sexuales. El estilo moral ruso ha estado durante un tiempo sorprendentemente largo en desacuerdo con las tradiciones occidentales, si no con las humanas, en esas cuestiones; algún día llegará a Rusia la quesadilla. El nuestro, en los Estados Unidos, ha estado durante la última o las dos últimas generaciones acaso, como creen los liberales, bajo la presión de intereses comerciales egoístas, pero más probablemente por todo un síndrome de causas, incluyendo lo que se puede llamar muy bien *Vulgärfreudismus*, en desacuerdo con nuestras tradiciones, y puede esperarse que volverá, al menos en parte, a las viejas restricciones.

Pero ahora no podemos dejarnos envolver en los hechos concretos y las teorías fascinantes del carácter nacional. Merecen todo el estudio cuidadoso que se les puede dedicar, pues son reales aunque forman parte de un mito; sobre todo cuando forman parte de un mito. Ahora podemos contentarnos con unas pocas advertencias generales. En primer lugar, cada nación tiene una imagen de sí misma formada lentamente y difícil de cambiar, e imágenes de las otras naciones con las que mantiene relaciones lo bastante íntimas para que puedan formarse esas imágenes. Cuando intervienen en esas imágenes elementos específicamente morales están destinados a que se los simplifique y exagere mucho y, no es necesario decirlo, tienden a reflejar un crédito moral sobre la nación propia y el descrédito moral sobre las otras. Sin

embargo, los enemigos del nacionalismo van demasiado lejos si siguen la línea trazada por la definición del nacionalismo como "amor propio mancomunado" hasta el punto de sostener que la nación como entidad —o, si preferís, la opinión pública nacional— es enteramente incapaz de autocrítica. Para caer en la metáfora, *existe* una cosa que se llama la conciencia nacional. No es tan sensible ni tan variada como la conciencia de las personas sensibles, no es un sentimiento unánime entre todos los nacionales y, acaso todavía más que una conciencia individual, encuentra que el éxito es habitualmente bueno. Sin embargo, los mejores observadores conceden que gran número de alemanes se sentían realmente culpables por los excesos de los nazis; y en los Estados Unidos hay sentimientos de culpabilidad nacional por lo de Hiroshima.

En segundo lugar, las diferencias nacionales en la conducta son al parecer mayores en la moral pública que en la privada. En cuestiones como las de la conducta sexual, los vicios grandes y pequeños, la honradez personal y todo lo que he llamado moralidad convencional yo juzgaría bastante seguro que las verdaderas diferencias entre las naciones occidentales no son ni aproximadamente tan grandes como quieren que sean nuestras imágenes o mitos o clisés nacionales. En una cuestión que queda realmente al margen de la moral pública, la de la honradez y confiabilidad comerciales corrientes, la mayoría de los norteamericanos piensan que la mayoría de los hombres de negocios franceses no son dignos de confianza, y la mayoría de los franceses piensan que los hombres de negocios norteamericanos son excesivamente astutos y carentes de conciencia. En estas cuestiones es probable que los ingleses sientan, y, a pesar de su reputación de reticentes, expresen que poseen una santidad mayor que los demás. En realidad, la bancarrota oficial, por ejemplo, a la que los norteamericanos están acostumbrados, constituye moralmente una deshonra en Francia. En cuestiones como el cumplimiento de la ley, la honradez ante el recaudador de impuestos, la limpieza pública y el buen manejo de la casa cívica general, y con respecto a los delitos de todas clases, no cabe duda de que entre las naciones occidentales existen diferencias reales y a veces mensurables, en ocasiones casi tan grandes como parecen ser en las imágenes, mitos y clisés. Pero ni siquiera en esas cuestiones se puede establecer realmente una medida moral nacional omnímoda basada en los hechos de la conducta humana. Hay una medida moral muy tosca basada en la opinión general occidental, o, más bien, muchas versiones de esa medida que varían con cada opinión nacional. Quizás haya un acuerdo de tanteo entre los buenos observadores no occidentales no comprometidos con ninguna de nuestras grandes religiones seglares en conflicto del comunismo o la democracia para poner a Gran Bretaña y a las pequeñas y virtuosas

democracias de la Europa occidental y septentrional en lo más alto, a los desdichados franceses a menor altura de la que merecen, y a nosotros mismos y a los rusos no a la altura en que creemos que deberíamos estar.

Para resumir, de una manera necesariamente inadecuada, esta cuestión enfadosa e importante de la moral del nacionalismo: según la tradición moral pura y exigente tanto del Cristianismo como de la Ilustración, el culto de la nación-estado que se ha desarrollado en el mundo contemporáneo es una pobre cosa, una cosa ruin en el mejor caso, y en el peor una fusión perversa de lo que hay de egoísta y vanidoso en la naturaleza humana. Inclusive en sus manifestaciones más atenuadas, inclusive en las democracias más virtuosas, el nacionalismo es una negación de la igualdad cristiana de todas las almas ante Dios, de la igualdad de la Ilustración de todos los hombres ante una naturaleza justa; en los mejores de nosotros es una forma de fariseísmo, lo que la tradición cristiana llama pretensión esnobista a un lugar elevado en un orden de medida, una ceguera que no nos permite vernos como nos ven los otros, la asunción hipócrita de una carga —"la carga del hombre blanco"— que es, en realidad, un premio por la victoria en el agón. En sus formas más insensatas, en las actitudes de un Mussolini o las frivolidades de un Hitler, es uno de los grandes momentos de degradación de nuestra historia. Seguramente no puede caber duda: sea lo que fuere lo que en nuestro pasado occidental ha hecho a los santos o los *philosophes*, debe impulsarnos a los mejores de nosotros a luchar contra, a emprender una cruzada contra ese mal.

Y sin embargo, sin embargo... también las cruzadas rompen las cabezas y los corazones. El tono de moderación, de aceptación del mundo como no radical e inmediatamente alterable, es una parte real, aunque entre los intelectuales contemporáneos comúnmente menospreciada, de las tradiciones morales occidentales; también los moderados, inclusive los moderados que no tienen más principios que el de la moderación, quedan dentro de nuestra tradición ética. En esta tradición uno debe observar que el nacionalismo tiene raíces largas y profundas en el pasado occidental, por reciente que sea su presente florecimiento; uno debe observar que el nacionalismo es de algún modo "natural" en el Occidente, y, a juzgar por los acontecimientos del siglo XX, una parte de la cultura occidental muy atrayente para el resto del mundo. Quizá los hombres han llegado a fusionar su amor propio de algún modo, y quizás el cruzado más noble puede hacer poco para cambiar la naturaleza de esa fusión. Nosotros todavía no hemos encontrado en el concepto de humanidad semejante fusión. Por el momento haremos bien en tratar de paliar los males y excesos del nacionalismo, teniendo en cuenta el famoso aforismo

de Francis Bacon, que no era santo ni *philosophe*: "Al nacionalismo no se le puede vencer sino obedeciéndole". [10]

Todavía hay más que decir. En el servicio de la nación-estado ha habido lealtad, coraje, devoción, trabajo duro y muchas más cosas que debemos aceptar como moralmente buenas de acuerdo con nuestra tradición. No es necesario estar de acuerdo con los ingenuos apologistas de la guerra y la lucha para admitir que nuestra historia moral sería pobre si no constasen en ella esas imperfecciones. Aquí se da una más de esas paradojas morales tan liberalmente esparcidas en nuestro camino en el mundo moderno: Si el reino de Dios o de la Naturaleza se ha de realizar aquí en la tierra, ¿no debe serlo en *un lugar,* en alguna parte antes que lo sea en todas partes? Esta dificultad moral se da en su forma más grave y más concreta en nuestro mundo con respecto a los judíos. Para muchos judíos, el movimiento sionista, inclusive —en realidad, sobre todo— en su actual buen éxito parcial en Israel, ha sido una tradición inmoral de la misión para la que Dios eligió hace mucho tiempo a los judíos. Para ellos, Sión no es una eminencia en esta tierra, y ciertamente no es una nación-estado con bandera y ejército y un asiento en las Naciones Unidas. Para otros, Israel es verdaderamente la Sión terrenal, sin la cual no hay una celestial, sin la cual, ciertamente, no hay un pueblo elegido. No creo que el mero historiador pueda elegir en este caso ni en nombre de los judíos ni en el nuestro.

III

He dicho que el siglo XIX no produjo una nueva idea tan completamente revolucionaria como la idea a la que la Ilustración del siglo XVIII dio la forma de una nueva visión mundial de un universo sin Dios, un universo en el que todo era natural y nada sobrenatural. Esto es harto cierto, pero el siglo XIX produjo un corolario importante del gran tema del XVIII, o, mejor, una gran explicación y justificación de la idea del Progreso que había desempeñado un papel tan importante en la visión mundial de la Ilustración. Darwin fue el héroe cultural del siglo XIX como Newton lo había sido del siglo XVIII. Especialmente a medida que los filósofos, los moralistas y los publicistas desarrollaban lo que les parecía las consecuencias sociales, morales y metafísicas correctas de la obra de Darwin como biólogo con-

[10] Bacon escribió *Natura non vincitur nisi parendo.* Por supuesto, los pensadores han buscado durante mucho tiempo un medio de verter en el concepto de humanidad en conjunto la clase de emociones y sentimientos que los hombres han vertido siempre en algún concepto de seres humanos más parroquialmente agrupados. Véase la obra de un contemporáneo interesante, Gerhard Hirschfeld, director de la Comisión para el Estudio de la Humanidad, 53 West Jackson Blvd., Chicago, Illinois.

virtiéndolas en un darwinismo social, la visión algo estática y no fáustica del universo aportada por la máquina mundial newtoniana cedió el puesto a la visión de un enorme universo orgánico que se desarrollaba, evolucionaba y sobre todo mejoraba, mejorando al hombre, el *homo sapiens*, al mismo tiempo su dueño y su creación [11].

Darwin mismo, aunque se daba cuenta de lo que hacían los hombres con su obra, se atuvo bastante a su horma biológica. Los Huxley, Spencer, William Graham Sumner y otros muchos no pusieron de manifiesto tanta restricción; fueron directamente a lo que ha llegado a llamarse "darwinismo social". Dada la multanimidad del siglo XIX, el darwinismo social no podía ser una simple serie convenida de dogmas, pero los artículos principales de su religión son claros. En resumen, el darwinista social sostenía que los hombres, lo mismo que otros organismos, compiten entre ellos por la comida, el albergue y la oportunidad para reproducir su especie. Variaciones, muy ligeras en una generación determinada, permiten a algunos individuos tener mejor éxito que otros en la competencia y reproducirse con mejor resultado. Su progenie tenderá a heredar esas ventajas y en el largo y lento curso de la evolución se las agregará. Por otra parte, los no adaptados genéticamente, constitucionalmente a su medio ambiente tenderán a dejar de reproducirse. A la larga, esta "lucha por la vida" en la que nosotros, los seres humanos, tenemos que participar juntamente con otros organismos —aunque somos hasta ahora los más afortunados y capaces de hacer un uso planificado de muchos de los otros organismos para promover nuestra propia evolución— contribuye al mejoramiento continuo de la especie por medio de la "supervivencia de los más aptos". Todo lo que necesitáis hacer ahora es traducir eso a términos éticos sencillos: si en la inevitable

[11] Debo hacer hincapié en que en la historia moral, intelectual y cultural —supongo que en cualquier clase de historia, excepto en la historia de una persona— el cambio es lento e incompleto, y no se da ni siquiera con la fuerza dramática de, por ejemplo, 1859; fecha del *Origen de la especies* de Darwin. La controversia "darwiniana" en su sentido más amplio —el viejo "Conflicto de Religión y Ciencia"— se remonta al siglo XVIII y todavía continúa, aunque no enteramente en las mismas formas verbales que en el siglo XIX. Compárese lo siguiente de 1785, no de 1885:

Algunos taladran y perforan
la tierra sólida, y de sus estratos
extraen un registro por el que sabemos
que El que la hizo y reveló su fecha
a Moisés se equivocó con respecto a su edad.

Cowper, *The Task*, Libro III, versos 150-154.

Concedo que la *forma* sólo podía ser ochocentista, aunque Cowper no escribió dísticos heroicos.

competencia entre los seres humanos dejamos que la naturaleza siga su curso, los buenos prevalecerán, los malos desaparecerán y una vez más viviremos todos, —sí, hasta cierto punto inclusive los fracasados, los vencidos— en el mejor de los mundos posibles [12].

Ahora bien, un ala radical importante de los darwinianos sociales llegó a sacar algunas conclusiones sencillas de este análisis de la lucha por la vida. La lucha debe ser entre los hombres tan "libre" como es, digamos, entre los gatos monteses. Un gato montés que nace con buenos músculos y un sentido extra de la medida del tiempo caza al conejo extra; un gato montés que nace con músculos débiles en sus patas traseras no caza conejos y muere joven. Ni los gatos monteses cristianos ilusos, ni los gatos monteses ilustrados sentimentales del siglo XVIII, ni los gatos monteses "liberales" pueden cuidar y alimentar al gato de músculos débiles. Los gatos monteses siguen siendo, por lo tanto, desde nuestro punto de vista humano, criaturas no enteramente admirables, o al menos no útiles para nosotros, pero sí ejemplos magníficos del funcionamiento de la evolución. Los darwinianos sociales insisten en que nosotros mismos, los modernos, nos hemos arreglado de algún modo para impedir el curso natural y normal de la evolución de nuestra especie (el absurdo problema del origen del mal seguirá dejándolo ver, pero en este lugar es mejor que no lo tengamos en cuenta). Protegemos a los débiles, les dejamos que maduren y hasta que transmitan sus defectos a su progenie, a la que también protegemos. La ayuda a los pobres, los hospitales, una profesión médica con un sencillo imperativo ético: "Mantenlos a todos vivos durante todo el tiempo que puedas" y al presente el completo seguro social... Bueno, la lista de lo que hacemos para impedir la evolución, el progreso, sería una historia socio-económica de nuestro Occidente moderno. Pero siendo lo que son los intelectuales occidentales, este último hecho sólo sirvió para aguzar el apetito de los darwinianos sociales radicales; iban a encarrilar de nuevo a la evolución por medio de la revolución.

Simplifico, pero en realidad no caricaturizo, ni mucho menos satirizo la posición teórica de esos devotos de la lucha sin trabas entre los hombres individuales. Se daban cuenta, por supuesto, de

[12] Quiero subrayar una vez más que estoy escribiendo como un historiador de la moral, no de la ciencia natural. Como *biólogos*, los darwinianos se daban plena cuenta de las complejidades, de los giros desfavorables en el proceso de la evolución de una especie determinada, de la degeneración y de otras muchas cosas que muchos de ellos, ciertamente, como *moralistas*, trataban de pasar por alto con un encogimiento de hombros, o de explicar, o, mejor todavía, de no advertir. No advertir es fatal para el científico; en realidad es para él inmoral. Las personas ingenuas que siguen creyendo que la ciencia natural es ella misma una moral completa y adecuada es probable que den una importancia indebida a la "honradez intelectual" del científico. Véase Huxley, "El fundamento de la moral es haber terminado, de una vez por todas, con la mentira". T. H. Huxley, *Science and Morals*, citado en Mencken, *Treatise of Right and Wrong*, p. 197.

que el *homo sapiens* posee un sistema nervioso central muy complejo, de que sus variaciones aumentaban las complicaciones de una adaptación afortunada, de que a veces una mente extraordinariamente sana en un cuerpo enfermizo podía triunfar inclusive en la lucha por la vida como la Evolución (aquí es necesaria la letra mayúscula) se proponía. Pero puesto que ellos pensaban que la mente sana en un cuerpo sano es sin duda la *verdadera* intención de la Evolución, creían que todo saldría bien al final. Entretanto, veían la lucha por la vida como esencialmente económica y se declaraban prácticamente en favor de un *laissez-faire* económico extremo; el empresario que fracasa, el obrero que pierde su trabajo son ambos "ineptos" para sobrevivir, y deben —aquí el "deben" es claramente el viejo deber moral— morir.

En realidad, la mayoría de los darwinianos sociales radicales se daban también cuenta de que, cualesquiera que sean sus orígenes, el *homo sapiens* se ha convertido en una especie de animal social, y de que la "cultura" y la "sociedad" deben ser tenidas en cuenta lo mismo que la inteligencia y el cuerpo individuales. La concesión mínima que hacían habitualmente a esos factores consistía en otorgar a las instituciones gubernamentales las funciones de la defensa del grupo nacional (hasta que se logre el Estado mundial), el servicio de policía contra los delincuentes (también hasta que dejemos de criar delincuentes, pues a éstos no se les debe permitir que se reproduzcan) y el cumplimiento de los contratos; con respecto al papel de las instituciones religiosas y docentes estaban menos seguros, pero debían promover, por supuesto, la causa de la fe en la Evolución. Finalmente, aunque estos pensadores podían creer que el inepto de acuerdo con la prueba de la competencia económica debía morir de una útil muerte natural, habitualmente de hambre, se daban buena cuenta —después de todo la mayoría de ellos eran ingleses— de que lo ideal no es, sin embargo, lo práctico. Tendían, siguiendo el modelo establecido por los utilitarios ingleses, a defender que los demostrablemente ineptos, los pobres, los criminales, los defectuosos, fuesen aislados hasta donde era posible, se les impidiese reproducir su casta y se los mantuviese con un costo mínimo. Tal era, esencialmente, la opinión de muchos occidentales de modo alguno crueles en el apogeo de la era victoriana. Se refleja bien en gran parte de la obra de Herbert Spencer, sobre todo en la más airada, *The Man versus the State* (1884) [13].

[13] Quienes se interesan por la afiliación de las ideas, en un sentido que corresponde a la historia intelectual más que a la historia de la moral (no se puede ni se debe separar rigurosamente a ambas) observarán que el *laissez-faire* de esta clase de los radicales del siglo XIX es una etapa en el desarrollo y la mondadura del anarquismo "puro". La doctrina pura acepta por completo la teoría del ambiente e insiste en que no se debe impedir de modo alguno la reacción natural "libre" del organismo humano ante los estímulos del ambiente y en que no se debe "aparejar" al ambiente. La variante del *laissez-faire* del siglo XIX acepta el "hecho" de las variaciones here-

Sin embargo, para la mayoría de los hombres de buena voluntad del siglo XIX, inclusive en Manchester, hasta para el menos airado Herbert Spencer que escribió los *Principles of Ethics* (1879-92), lo que sacaban de la obra de Darwin se halla en pugna con las ideas y los sentimientos en los que habían sido educados y que, según sabían, formaban parte de una herencia cultural larga y valiosa. Les inquietaba auténtica, sincera y profundamente el contraste entre la idea de una hermosa libertad-para-todos en la que los vencidos caían sencillamente y los conceptos benévolos y altruistas del Sermón de la Montaña o de la Ilustración. Enfrentados con esta dificultad, se ponían a trabajar con el propósito laudable y muy humano de suavizar y conciliar sus oposiciones, de conseguir el pastel y comerlo. No realizaron una tarea tan mala como los primeros críticos antivictorianos de la década de 1890 y de comienzos del siglo XX creían que habían realizado.

Se puede hacer fácilmente que su gran descubrimiento parezca ingenuo, y quizás sea ingenuo al presente. Descubrieron que las éticas cristiana y humanitaria, entendidas debidamente, eran parte de un extremo al otro del plan de la naturaleza, completamente de acuerdo con los descubrimientos de Darwin, y en verdad un aditamento necesario para las operaciones de la Evolución entre los hombres. Nuestra herencia ética es fundamentalmente una serie de reglas para llevar a cabo la lucha por la vida como la naturaleza por supuesto y quizá también lo Incognoscible (esfuerzo muy victoriano de Spencer para compensar un poco la apuesta de Pascal) proponía desde el principio. Las virtudes tradicionales, la honradez, la lealtad, el acatamiento de la ley, la obediencia cuando se debe obedecer e inclusive el honor, a pesar de haber sido corrompida esta virtud por el abuso que hicieron de ella los caballeros medievales, refuerzan al hombre fuerte en su lucha, ayudan a impedir la victoria del *meramente* inteligente, del astuto, del violador de las reglas, del hombre que inclusive puede hacer que retroceda la Evolución venciendo —temporariamente,

ditarias y llega un tanto de mala gana a la conclusión de que el gobierno, la sociedad, en manos de los fuertes, puede aparejar un poco el medio ambiente para deshacerse de los que tienen una "mala" herencia, pero debe dejar a los que tienen "buena" herencia en una libertad anárquica. En el siglo XX se ha modificado todavía más la idea fundamental del anarquismo, aunque todavía conserva su íntima afiliación con esos símbolos agradables de la Naturaleza y la Libertad. Creo que en nuestra época el tema anarquista se oye principalmente en la forma que se apoya en los conceptos biológicos del equilibrio ecológico de una homeostasis natural, del "no hagas daño", de la conservación del complicado nexo de las relaciones sociales existente. El moderno de esta clase, basándose en el plan de modo alguno simple de la naturaleza, alegará que no debemos destruir a los gatos monteses y los otros animales de presa, pues de otro modo tendríamos demasiados ciervos y conejos, y quizás una epizootia horrible que podría extenderse como una epidemia a los seres humanos. Además, la Naturaleza desea la variedad, inclusive los gatos monteses. La que en otro tiempo era una doctrina radical se ha convertido en una doctrina conservadora.

por supuesto, pero, no obstante, lamentablemente— por medio de tácticas sucias. Pero hay otras virtudes tradicionales que destacan de manera especial tanto el cristianismo convencional como la nueva ética humanitaria. ¿Qué se podría decir de la mansedumbre, la compasión, la benevolencia? Spencer y sus colegas admitían algunas de ellas, aunque, por supuesto, no podían ir tan lejos como fue nuestro Señor en lo de "los humildes heredarán la tierra" y no podían aceptar otras muchas cosas que se dicen en el Sermón de la Montaña. Señalaban que el hombre es un animal social, y en particular sus instituciones, de escala menos grandiosa y menos peligrosa para la Evolución que el Estado —sobre todo la familia, pero también la escuela, el grupo vocacional, el grupo de vecinos, etcétera— se mantienen unidos por el duro cemento de lo que al principio parece blandura, por el amor, por la ayuda mutua, por el altruísmo abnegado. Nuestras simpatías naturales son útiles. No es necesaria una transvaluación de valores para que se realice la obra de la Evolución.

Pero por otra parte no debe haber exageración. Debemos mostrarnos firmes con respecto al inepto, sobre todo debemos impedir firmemente que la persona marginal tome el mal camino. Debemos escuchar la voz de nuestra conciencia y alimentar a los pobres, pero no debemos alimentarlos tan bien que a los naturalmente perezosos no les importe ser pobres. La naturaleza nos ha dado sentimientos, a los que, por haber sido deformados y corrompidos por el cristianismo en el pasado, debemos limpiar de sus impurezas. "Llenando toda la Naturaleza —escribió Spencer en una frase famosa— podemos ver actuar una disciplina severa que es un poco cruel y que puede ser muy bondadosa" [14]. No debemos dejarnos desviar a una simpatía perversa por los incapaces. La benevolencia no debe fluir, como hace con tanta frecuencia, en una corriente incontrolada sobre lo justo y lo injusto, o, como ahora, en el siglo XIX, decimos más clara y científicamente, sobre los aptos y los ineptos.

Finalmente, otro grupo de darwinianos sociales encontró una fórmula que ofrecía una dificultad lógica algo menor que la fórmula indecisa de la que acabamos de hablar. Esos pensadores decidieron que para el *homo sapiens* la lucha por la vida entre individuos de la misma especie, que la biología darwiniana ha destacado, es en realidad una lucha por la vida entre grupos o sociedades de individuos. A fines del siglo XIX el grupo que inevitablemente era elegido como el competidor principal era, por supuesto, la nación-estado; pero a medida que avanzaba el siglo XX los más vocingleros de la escuela se volvieron hacia un grupo todavía más vago, una "raza", la nórdica, la germana y hasta la "blanca" o "caucásica" [15]. Cualquiera

[14] *Social Statics* (1851), p. 149. He aquí otro aforismo spenceriano: "El resultado final de la protección de los hombres contra la tontería es llenar el mundo con tontos". *Autobiography* (1904), Vol. II, p. 5.

[15] Hay una extensa bibliografía con respecto a esta variante nacionalista y racista

que fuera el grupo elegido, la fórmula era, ciertamente, sencilla: *Dentro del grupo*, la lucha por la vida entre los individuos era objeto de disuasión, por parte de la Naturaleza, desde luego; pero la misma ama soberana había ordenado que *entre los grupos* se librase con inhumana ferocidad. La guerra era la forma final y más satisfactoria de la lucha, y en la guerra el grupo apto vencía y el inepto perdía. Dentro del grupo, por lo tanto, debe haber cooperación entre los individuos. Aunque sólo sea porque esos escritores ponían tanto énfasis en la guerra, actividad que no se realizaba efectivamente, como regla general, por lo menos no en la forma de los grandes ejércitos modernos, por guerreros que se entregaban a una discusión democrática igualitaria, predicaban una especie de disciplina que ahora llamamos autoritaria, una sociedad jerárquica de disciplina estricta y obediencia condicionada, de ningún modo la "ayuda mutua natural" de anarquistas como Kropotkin. Sostenían que el triunfo en la guerra lo obtenía evidentemente el grupo más disciplinado, más capaz de hacer frente a la prueba del campo de batalla. Y, no obstante, en el siglo XIX era evidente para el más ignorante de los guerreros feudales sobrevivientes que la fábrica se hallaba detrás de las fuerzas armadas; y en la vida económica e industrial la norma de moda era la competencia desenfrenada entre los individuos. Todo era muy confuso.

Los racistas y sus semejantes fueron los principales entre los darwinianos sociales que destacaron una conclusión obvia de la obra directa del científico en la biología. Las variaciones buena y mala (apta e inepta) son constitucionales y, por lo tanto, están determinadas genéticamente. Es evidente que una pareja humana apta producirá probablemente una progenie apta, si no una progenie más apta que ellos mismos; también la inepta tiende a procrear ineptos. Los racistas y otros conservadores defendían la crianza humana adecuada. Los rubios, por ser mejores, deben casarse con las rubias. En todo esto había mucho de lo que ahora sabemos que era una teoría genética errónea, y todavía más en la obra de un grupo marginal pequeño y nunca más que suavemente lunático que creía que se podía conseguir el cielo en la tierra únicamente mediante la crianza planificada de los seres humanos, mediante lo que ha llegado a llamarse eugenesia. Además, la influencia general del darwinismo en las cuestiones de ética social *no* se ejercía ciertamente en la dirección del enderezamiento del equi-

del darwinismo social. Se puede comenzar con Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, ed. rev., Boston, Beacon, 1955. No debe suponerse que los alemanes eran los únicos o ni siquiera los más importantes de la escuela. En la presente reacción de los "afro-asiáticos" contra los "caucásicos" los escritos de personas de habla inglesa, incluyendo a norteamericanos como Madison Grant y Lothrop Stoddard, figuran más conspicuamente. Un norteamericano que se sienta sorprendido y ofendido por la actitud de los afro-asiáticos con respecto a nosotros hará bien en zambullirse en esa literatura.

librio entre la herencia y el medio ambiente, entre la naturaleza y la crianza, trastornado por el ambientalismo de la Ilustración ochocentista. Lógicamente, acaso, las implicaciones sociales del darwinismo debían haber hecho ver claramente a los hombres la inmensa dificultad de realizar cambios rápidos en el material humano con el que trabaja el reformista. A la larga no es imposible que la influencia de las ciencias naturales en las ciencias sociales tienda a refrenar el utopismo todavía marcado en las ciencias sociales; en realidad hay señales de que está sucediendo eso [16]. Pero para el siglo XIX las ciencias naturales implicaban, sobre todo, el control humano del medio ambiente; la ciencia de Darwin significaba, por lo tanto, claramente que, sabiendo que el progreso es adaptación al ambiente, ¡podemos aparejar el ambiente! Productos de la Evolución, podemos modificar lo que nos ha producido.

Ninguna de las escuelas del darwinismo social, ni siquiera los economistas del *laissez-faire* más intransigentes, ni los de la escuela de todo-para-la-guerra, podían eludir por completo la dificultad fastidiosa: los seres humanos competían entre ellos hasta el extremo de matar, hasta el extremo de confirmar la visión de la naturaleza como un monstruo de "dientes y garras rojos", pero también cooperaban entre ellos, mostraban la emoción llamada amor, a veces parecían confirmar la visión de la naturaleza como un impulso sensato y bondadoso "para alejarse de la selva vernal". Los hombres parecían no comportarse enteramente como gatos monteses, ni siquiera, a pesar de Thomas Hobbes, como lobos; por otra parte, era evidente que no se podía confiar en que se condujesen como hormigas soldados. Los pensadores más sensatos comprendían que los hombres eran individuos que competían y colaboraban, o por lo menos obedecían, como miembros de grupos. La presciente *Physics and Politics* (1875) de Walter Bagehot —deberíamos llamarla *Biología y Política*— es una obra que todavía merece que la lea, no exactamente el historiador de las ideas, sino todo el que se interese por el intento de estudiar el comportaminto humano, las relaciones humanas, de una manera parecida a como el científico natural estudia el comportamiento de las aves y los animales. Especialmente con respecto al problema de por qué algunos grupos humanos organizados —la tribu, el Estado y otros semejantes— dominan, dirigen y a veces absorben a otros en lo que parece ciertamente una especie de lucha darwiniana, Bagehot se muestra prudente y moderado.

[16] Una señal irónica: Sir Charles Galton Darwin, nieto del naturalista y él mismo un físico distinguido, ha escrito un librito, *The Next Million Years* (Londres, Rupert Hart-Davis, 1952) cuyo estribillo es que el hombre como criatura "salvaje" no puede mejorar mediante la crianza planificada y ya ha tenido una historia bastante larga para poner de manifiesto todo lo que puede lograr. Puesto que lleva aproximadamente un millón de años la evolución de una nueva especie, tendremos que hacer frente a otro millón de años muy parecidos a las últimas decenas de miles.

Tres comentarios generales con respecto al lugar que ocupa el darwinismo en nuestra vida intelectual y moral pueden poner fin a esta breve relación. En primer lugar, aunque quizá nuestra tradición recibida de los escritos históricos, incluyendo a los libros de texto, exagera la extensión y la importancia del debate teológico y cosmológico originado por la publicación de *El origen de las especies* —se han impreso millones de palabras y Dios sabe cuántas se han pronunciado—, sin embargo, la conmoción causada por el darwinismo en el cristianismo fue grande. Sin duda el siglo XVIII se había caracterizado por la difusión entre las personas cultas de mucho de lo que había iniciado Galileo; sin duda el continuo desarrollo de la geología y la paleontología, de toda la visión del mundo de la Ilustración, debía haber contribuido a que las ideas de Darwin no sorprendiesen. Pero el hecho es que la obra de Darwin aumentó y agudizó las dificultades que tenían muchos cristianos con su cosmología ortodoxa; hasta hicieron serio lo que en el siglo XVIII con Lord Monboddo había parecido más bien un mal chiste: la posibilidad de que los hombres estén "emparentados con" los monos y los simios. Para los países protestantes, y en particular los de habla inglesa, que nunca habían conocido el anticristianismo (mal llamado anticlericalismo) de la Revolución Francesa como lo conocían los países católicos, Darwin, amablemente, sin ironía, sin quejarse, realizaba la obra de un Voltaire: desafiaba dramáticamente a la vieja religión establecida.

En segundo lugar, toda la obra y la influencia de Darwin servían para llevar a la eterna preocupación occidental por el agón, por la lucha organizada por el premio entre los hombres, el inmenso prestigio de esa ciencia natural y su aliada la tecnología, que eran las primeras que habían hecho que la doctrina del Progreso pareciese un hecho de la vida. El tema de la lucha —la lucha provechosa, deseable, y, si se la veía desde la perspectiva debida, no trágica, ni siquiera para los perdedores— dominó el pensamiento occidental durante años, y, en formas que no son por completo las que le dio el siglo XIX, sigue dominándolo. Por mucho que a los marxistas les desagrade admitirlo, el concepto marxista de la lucha de clases debe mucho al clima creado por el pensamiento darwiniano. Por mucho que Nietzsche en persona se negase a admitirlo —consideraba a Darwin como un innoble tendero inglés— en *Also Sprach Zarathustra* hay mucho más de Darwin que de Zoroastro. Las ideas fundamentales del darwinismo social son difíciles de desalojar de nuestra mente: deseamos una sociedad que cambia constantemente, dinámica, progresista, y vemos en la competencia entre los individuos diversamente dotados, o entre los grupos, una condición necesaria para semejante sociedad. Sentimos y pensamos el Progreso en un marco esencialmente darwiniano.

En tercer lugar, con Darwin la doctrina del Progreso se apoderó

casi por completo del pensamiento occidental. Las ideas de Darwin, como hemos observado anteriormente, proporcionaron una explicación del elemento dinámico y cambiante de la experiencia histórica humana, un elemento que no explicaba bien la mecánica newtoniana. Pero también proporcionaron instrucciones, un propósito, una teología, algo que apenas se diferencia de una escatología a esos cambios observados. En la mente del hombre culto común —eran millones— en el Occidente, los términos darwinianos, empleados originalmente con cautela científica, y sin implicaciones teleológicas, términos como "apto", "inepto", "adaptado", e inclusive "superior" e "inferior", llegaron muy sencillamente a ser traducidos a sencillos términos éticos, a "bueno" y "malo". La vida orgánica comenzó siendo pobre, primitiva y, aunque sin culpa, por supuesto, en esa etapa, mala; ha evolucionado desde entonces, quizá con unas pocas reincidencias, pero en conjunto de una manera regular ("evolución unilineal") hacia lo superior, lo más civilizado y, por lo tanto, bueno. Su punto más alto hasta el presente es la especie del *homo sapiens*.

Esta clara ordenación unilineal guió a los primeros antropólogos y conquistó una extensa aceptación entre la mayoría del Occidente. Según este modo de ver, eran tres las etapas del progreso social humano: la del salvaje, la del bárbaro y la del hombre civilizado. Auguste Comte tradujo esto a términos más abstractos. La evolución intelectual, que, por supuesto, se realizaba paralelamente a la evolución moral e inclusive probablemente la "causaba", pasaba de la teología a la metafísica y de ésta a la ciencia natural (positivismo). Claro está que en el siglo XIX eran muchos los que creían que la realidad del progreso moral entre los hombres era mucho menos clara que el curso general de la evolución orgánica, y menos clara que el progreso "material" desde los trogloditas. Sin embargo, para los victorianos llenos de confianza, hasta cuando con Spencer planteaban la cuestión en graves términos sociológicos, como progreso de lo homogéneo a lo heterogéneo, de las sociedades militantes a las pacíficas sociedades industriales, o como progreso de la adhesión al "pastel de la costumbre" a la libertad individual innovadora, a la "libertad que se amplía lentamente de precedente en precedente", el proceso tenía sentido, un sentido moral, como progreso eterno de lo inferior a lo superior.

IV

No hay mucha inexactitud, y sí mucha conveniencia, en el empleo de la palabra "victoriana" como un epíteto de la cultura occidental en el siglo XIX. Gran Bretaña dio el tono para el Occidente en muchas cuestiones de moral, maneras e inclusive de gusto, de una manera parecida a como la Francia de Luis XIV daba el tono en el siglo

XVII. La alternativa de "victoriana" es "de clase media" o "burguesa", ambas demasiado gastadas y demasiado íntimamente vinculadas con la interpretación económica de la historia. Utilizaré la palabra "victoriana" sin mayores excusas como rótulo para la serie de actitudes predominantes, o características, o típicas del Occidente del siglo XIX. Si existió o no esa serie de actitudes características implica el viejo problema todavía no resuelto que hemos eludido tan afortunadamente hasta ahora, el problema de la generalización partiendo de datos complejos, y quizá también el problema filosófico de la "realidad" o "verdad" de los universales.

La era victoriana está volviendo a gozar de buena reputación, aunque sólo sea porque era mal reputada hace cuarenta años, y parece haber en el Occidente moderno la tendencia a que una generación cultural determinada desprecie a su inmediata predecesora y admire a la generación cultural que antecedió uno o dos pasos a su predecesora inmediata [17]. Desde la década de 1890 hasta la de 1920 en la que culminó, hubo una gran condenación de los victorianos, que hacía hincapié especial en la gazmoñería victoriana y en las restricciones antinaturales victorianas con respecto a todo lo natural y especialmente a la vida sexual buena y que no tenía por qué avergonzarse. Críticos más profundos llegaron a condenar como desagradable, no heroico o injusto casi todo lo que apreciaban más los victorianos. Las condenaciones eran muchas, variadas y, tomadas en conjunto, llenas de contradicciones. Sin embargo, los temas centrales eran claros: los victorianos eran clase media, indecisos, medianos siempre en el sentido de mediocre y se sentían intolerablemente satisfechos con su mediocridad [18].

Debemos admitir desde el principio que los victorianos eran verdaderamente victorianos. El historiador social que cuida de desenterrar ejemplos de lo que tiene que parecernos a nosotros una gazmo-

[17] Lo anterior es una grave simplificación excesiva. Pero el problema de la generación cultural —que incluye el problema de si existe realmente semejante cosa, puesto que el suministro anual de seres humanos jóvenes es relativamente constante— lo es para el historiador de las ideas más bien que para el historiador de la moral. Parece probable que nuestra disposición contemporánea a reconocer que el hijo —el hijo individual real así como el hijo figurativo, la generación cultural— se rebela "naturalmente" contra el padre, e inclusive odia al padre, tiene algunas consecuencias morales para nuestra cultura. Sobre este problema de la "generación cultural" véase Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Oxford University Press, 1952, pp. 276-322, y José Ortega y Gasset, *El hombre y las crisis*.

[18] Hay toda una biblioteca de obras en las que a comienzos del siglo XX se censuró a los victorianos, pero, por lo que yo sé, ningún estudio crítico de ese tema en particular. Para la crítica barata de los victorianos como gazmoños, hambrientos de sexo y reprimidos pero amantes del escándalo, véase Leo Markun, *Mrs. Grundy*, Nueva York, Appleton, 1930. Para una crítica seria, G. B. Shaw me parece el mejor ejemplo particular, y las mejores obras de Shaw a este respecto son las siguientes comedias con sus prólogos respectivos: *Hombre y Superhombre, Pigmalión, Cándida* y *La comandante Bárbara*. Shaw mismo era un buen victoriano en muchos

ñería increíble puede llenar volúmenes. Quizás el original del verbo corriente *bowdlerizar* bastará para nosotros, pues tenemos que tratar en este libro cosas más importantes. Thomas Bowdler publicó en 1818 un libro titulado y subtitulado así: *La familia Shakespeare en diez volúmenes, en los que nada se ha agregado al texto original, pero se han omitido las palabras y frases que no pueden leerse decentemente en familia.* Posteriormente publicó un Gibbon en el que suprimió la obscenidad fría y erudita del autor y sus ironías más evidentemente anticristianas. O podemos elegir el indignado poema de Byron titulado *El vals* (1813) en el que censura esa danza indecente como si equivaliera a la fornicación o la violación. Se podría establecer una serie de bailes de horrible degeneración desde el minué, pasando por el vals, hasta el fox trot y el rock-and-roll. Pero yo no creo que esa serie sea de degeneración moral, y desde luego no lo es de creciente promiscuidad sexual. Creo que esas cuestiones son cuestiones de gusto, conciernen a la historia social y sólo en parte e indirectamente a la historia de la moral.

Un ejemplo final y habremos terminado con este tema demasiado evidente. Éramos gazmoños en los Estados Unidos. He aquí a la virtuosa Frances E. Willard que escribe con algo menos que inocencia:

> Cuando me hallaba por primera vez como alumna en una escuela de internas de Evanston, en 1858, una mujer joven que no era casta fue al colegio mediante alguna tergiversación, pero la echaron en seguida; como yo no conocía su estado de degradación, conversaba con ella cuando una condiscípula me cuchicheó unas pocas palabras de explicación que me ruborizaron súbitamente el rostro, y recogiéndome el vestido para que su borde no tocara las ropas de la que estaba tan manchada moralmente, huí de la habitación [19].

También había protestas contra la pudibundez. "La indelicadeza se manifiesta con frecuencia mediante afectaciones de pureza. La mujer que habla de los "miembros" de la mesa y del "seno" del pollo no

aspectos; véase H. M. Jones, "Shaw as a Victorian", *Victorian Studies*, I, Nº 2 (diciembre de 1957). Para el *sentimiento* de una generación cultural en rebelión véase Malcolm Cowley, *Exile's Return*, nueva ed. Nueva York, Viking, 1951. Adviértase cuán firmemente arraigado está nuestro sentimiento norteamericano de que hasta las décadas —la del 20, la del 30— varían en espíritu.

[19] *Glimpses of Fifty Years*, citado en Leo Markun, *Mrs. Grundy*, p. 506. Cada época, cada grupo, tiene su fariseísmo necesario. Al lector de mediados del siglo XX que vuelva a leer el libro de Markun le causarán la misma impresión los contemporáneos de Markun, exhibidos en la siguiente página, donde da cuenta de que los patronos de los talleres de Lowell a comienzos del siglo XIX alojaban y vigilaban cuidadosamente a las muchachas que empleaban, no, por supuesto, porque deseaban *realmente* proteger su virtud, sino porque querían mantenerlas alejadas de los sindicatos y de los esfuerzos para aumentar sus salarios. *Mrs. Grundy*, p. 507.

es refinada y se expone a un ridículo y un desprecio merecidos" [20].

Es seguramente mucho más importante, y más justo para la cultura victoriana, considerar como el tema central de sus luchas morales el esfuerzo para conciliar la Ilustración con el Cristianismo; o, si preferís, el esfuerzo para llegar a una transacción eficaz entre lo heroico, lo utópico, lo milenario de la nueva religión de la humanidad y el progreso y la aparente necesidad de la gente común de vivir una vida ordinaria, transacción que implicaba el salvamento de gran parte del cristianismo convencional. La transacción, especialmente entre los intelectuales, dejaba con frecuencia tensiones, dudas, incomodidades espirituales de todas clases, como le sucedió a Arthur Hugh Clough, quien perdió su fe, pero creía que debía seguir luchando por ella; sin embargo, la mayoría de las veces fue, al menos para la época, una transacción consoladora y que guió a muchas vidas útiles.

La naturaleza de la avenencia es evidente en el pensamiento ético victoriano, muy bien simbolizado por T. H. Green, de la Oxford *tory*, hogar de causas perdidas, idealista en metafísica, muy influido por los alemanes, reformista liberal moderado, y Henry Sidgwick, de la progresista Cambridge, habitualmente clasificado como el último de los utilitarios ingleses, muy influido por todo lo noble y digno, incluyendo la investigación psíquica, reformista radical moderado. Éticamente, a esta distancia ambos parecen hallarse en posiciones casi idénticas. Claro está que la gama de las ideas éticas del siglo XIX parece muy grande, aunque sólo sea, como he advertido anteriormente, a causa de la abundancia de los materiales originales sobrevivientes con que contamos. A las escuelas habituales de la tradición occidental se han agregado ahora más visiblemente que nunca anteriormente —aunque todavía muy lejos de la completa interpretación cultural— influencias orientales de todas clases. Los occidentales se convertían al Islam, o al budismo, o a gran número de teosofías de diverso linaje intelectual y geográfico. Dos de las sectas cristianas más notables originadas en el siglo XIX, que no fue fecundo en la creación de sectas importantes, poseen elementos exóticos; en los mormones ese toque exótico es inventado y superficial y desaparece cuando se lo examina, pero en los miembros de la Ciencia Cristiana es verdaderamente teosófico.

Volveremos a algunas de estas variantes, pero por el momento podemos continuar con el núcleo, con el centro de la actitud ética victoriana. Sidgwick plantea, quizá más ansiosamente que de costumbre, la dificultad inicial a que hacía frente el investigador: cómo encontrar un orden moral en un universo en el que la obra de Newton, Darwin y sus semejantes sólo había encontrado un orden físico-quí-

[20] Alexander M. Gow, *Good Morals and Gentle Manners for Schools and Families*, Nueva York, American Book Co., 1873, citado en Leo Markun, *Mrs. Grundy*, p. 560.

mico y nada más, sólo había encontrado a la naturaleza —la naturaleza con minúscula en este caso— y perdido a Dios.

No sé si *creo* o solamente *espero* que haya un orden moral en este universo que conocemos, un principio supremo de Sabiduría y Benevolencia que guía todas las cosas a fines buenos y a la felicidad de los buenos. Yo ciertamente *espero* que sea así, pero no creo que se pueda *probarlo*. Lo único que puedo decir es que ninguna explicación opuesta a los orígenes del cosmos —por ejemplo la explicación atomista— me parece plausible, y que no puedo aceptar la vida en otros términos, ni construir un sistema racional de mi propia conducta excepto sobre la base de esta fe [21].

Sidgwick, cuyo padre era un clérigo anglicano, había renunciado a una beca universitaria alegando que no podía pretender que era cristiano; sin embargo, nunca dejó de considerarse teísta, y pareció ser un hombre feliz durante toda su vida. Esta búsqueda de Dios, que goza con la búsqueda aunque no lo encuentre y que confirma de paso las ideas de uno sobre lo bueno, es muy victoriana. Sidgwick era miembro de la Sociedad Metafísica, grupo de dirigentes ingleses con antecedentes y compromisos que iban desde el catolicismo romano hasta el unitarismo y el agnosticismo y que durante la década de 1870 se reunían en un restaurante de Londres, comían bien y discutían lo Esencial con comodidad y ecuanimidad, procedimiento en sí mismo muy victoriano y que puede tentar a un crítico de la década de 1950 a sacar la conclusión injusta de que esos hombres no eran realmente lo que profesaban ser, católicos, anglicanos, agnósticos, sino sólo intelectuales victorianos afortunados, salvo en Londres. Eran más bien honrados intelectuales victorianos que seguían esperando, por haber descubierto que la transacción funcionaba tan bien y con tanta frecuencia en la política, en la vida económica y social y en la moral, que llegarían a encontrar la Transacción Esencial. Hoy día o bien hemos renunciado a la búsqueda de lo Esencial o bien nos hemos convencido de que lo Esencial, una vez más, no es asunto de transacción.

Sin embargo, a este respecto se plantea un verdadero problema, que podemos simbolizar muy bien con esta Sociedad Metafísica: ¿por qué los hombres con series mutuamente incompatibles de ideas acerca de lo que les interesa esencialmente (podéis deciros, con "ideologías" diferentes, pero procurad ser razonables) unas veces tratan de exterminarse mutuamente, otras veces se aceptan mutuamente con un respeto aparente y hasta simpatía, y otras veces viven juntos incómodamente con grados de tolerancia y ajustes mutuos de todas clases? Los semejantes al cardenal Manning, T. H. Huxley, J. A. Froude y

[21] A. y E. M. Sidgwick, *Henry Sidgwick, a Memoir*, Londres, MacMillan, 1906, p. 347. De un fragmento autobiográfico. Adviértase que Sidgwick escribió "felicidad de los buenos" y no "del mayor número".

Henry Sidgwick difícilmente habrían podido comer juntos en Londres en 1645; sus semejantes en Italia no habrían podido comer juntos en Roma en esa misma década de 1870. Y un equivalente muy aproximado de la Sociedad Metafísica parece improbable en los Estados Unidos de la década de 1950, no porque no aceptemos la multanimidad, sino porque encontramos un poquitín incómodo confesar que nosotros, los norteamericanos, no estamos de acuerdo con respecto a los elementos fundamentales. Aceptamos, pero no fomentamos, nuestra multanimidad.

Ahora bien, yo considero insatisfactoria cualquier solución del problema central del conflicto con respecto a las ideas que insista en que esos conflictos no lo son en modo alguno con respecto a las ideas, que las ideas son pretextos, imposturas, escaparates, en el lenguaje marxista vulgar "ideología", y, lo que es quizá más condenable de todo, "abstractas". Las ideas son por lo menos gritos de batalla necesarios, uniformes militares, medios de distinguir a los combatientes; los grupos civilizados jamás lucharon sin algunas diferencias en las ideas. Pero la posición del "materialista" ingenuo en este asunto sirve para recordarnos que las ideas no son independientes de los seres humanos ni dueñas absolutas de los seres humanos. El problema central quizá se pueda plantear del siguiente modo: ¿Qué sentimientos, actitudes y compulsiones influyen en los seres humanos de modo que probablemente agudizan al aguijón de las ideas, o cuáles influyen de modo que disminuyen el aguijón de las ideas? Este es seguramente uno de los problemas críticos de nuestra época, a la que le gustan fórmulas como "el mundo no puede existir mitad *x* y mitad *y*, para no hablar de las pobres *n*".

No sabemos ni aproximadamente lo suficiente para resolver ni siquiera de una manera parcial el problema. Si deseamos tratarlo como un problema que debe ser estudiado de la manera como trabaja el científico, tendremos que atacarlo con el método del estudio de los casos particulares. Los victorianos hicieron un buen estudio de esta clase, pues la suya era una sociedad llena de tensiones y esfuerzos, de conflictos de clase, una sociedad en rápido crecimiento, ciertamente dinámica en términos económicos, de ningún modo una sociedad vieja y cansada, en realidad una sociedad que realizaba plenamente la búsqueda de premios occidental. Sin embargo, no era una sociedad sanguinaria, ni siquiera, en la perspectiva de la historia occidental, muy belicosa. El siglo XIX no era, en lo que respecta a la política internacional, tan pacífico como creía serlo, pero aun en esto era una sociedad que ponía límites, "reglas del juego" a muchos conflictos que en nuestros días observan muy pocas de esas reglas. Volvemos a Manning y Huxley, católico y librepensador, respectivamente, quienes no sólo se presentan juntos en una tribuna pública para defender una causa digna e inofensiva —sus personalidades correspondientes han

hecho eso inclusive en los Estados Unidos, sino también en privado, innecesariamente, y en manera alguna, quizá, para exhibirse.

¿Pero no está la clave en la expresión "reglas del puego"? Esos caballeros ingleses prósperos y cultos jugaban, después de todo. No sufrían privaciones, ni una sensación de inferioridad como individuos dentro de su nación-estado, ni como miembros de ese Estado en relación con los miembros de otro; su amor propio, separado o mancomunado, estaba satisfecho; sobre todo no sentían los temores tan comunes y tan justificados en nuestro mundo. Sin duda mucho de todo esto debe figurar en la ecuación, si puede tomar una forma ni siquiera remotamente parecida a la de una ecuación. Los victorianos mismos habrían insistido en que poseían una creencia positiva y vigorosa en la tolerancia de las discrepancias, desde las discrepancias sobre la teología hasta las discrepancias sobre el gusto y la moda, pero la suya no era una cansada aceptación de las discrepancias humanas por considerarlas incurables, sino una real complacencia en ellas como el condimento de la vida. La mayoría de los victorianos habrían añadido, con J. S. Mill, que acogían de buena gana las discrepancias de opinión con respecto a cuestiones de fundamental interés teológico, metafísico y ético porque estaban convencidos de que en el foro abierto de la discusión pública la verdad prevalecería a la larga, y no al cabo de un tiempo sumamente largo. Aunque los victorianos llegaron a muchas transacciones con la contigüidad del optimismo racional de la Ilustración, siguieron fieles a su creencia en procesos como el Progreso, en su versión racionalista de "y conoceréis la verdad, y la verdad os libertará" [22].

Los miembros de la Sociedad Metafísica, no obstante, se habrían puesto de acuerdo en lo esencial para no discrepar en su conducta con respecto a las cosas más importantes. En realidad, su discrepancia ética habría sido principalmente una cuestión de los fundamentos metafísicos de la creencia, no una cuestión de código. Quizás en la lozanía y el encono de su juventud las creencias metafísicas incitan a la violencia, como han hecho con la mayor seguridad las creencias teológicas. El idealista puede tratar de librar al mundo de materialistas, y, por supuesto, el materialista puede tratar de librar al mundo de idealistas. Ahora bien, como nos dicen que sucede en el Oriente, el pensador que cree que el mundo es una ilusión puede *proceder*, sucinta pero críticamente, como si lo considerase una ilusión. Pero nada de eso hacían los victorianos. Por de pronto, la tendencia occidental a considerar real el mundo de los sentidos, o por lo menos merecedor de que se luche por él, ha significado que, salvo para los muy pocos adictos a lo que Aldous Huxley llama esperanzadamente la "filosofía

[22] Juan, 8:32. En el versículo anterior Jesús había dicho a sus discípulos: "Si permaneciéreis en mi palabra". Esto era, precisamente, lo que inquietaba a los victorianos.

perenne", la mayor parte del idealismo occidental, el trascendentalismo, "la tendencia a la compasión", han llegado a una transacción con el mundo de los sentidos hasta el punto de dar la bienvenida a una lucha. Nuestros creyentes occidentales en la no resistencia, en el pacifismo absoluto —los cristianos primitivos, los cuáqueros, Thoreau— ofrecen otra mejilla feroz. En segundo lugar, los victorianos consideraban que las fórmulas de conducta idealista —digamos, el imperativo universal kantiano— y las fórmulas no idealistas —digamos la benthamista "el mayor bien para el mayor número"— reclamaban la conciliación en su código de moralidad.

Una vez más, el código es fundamentalmente el código cristiano occidental clásico, un poco modificado por la preocupación humanitaria, un poco menos exigente de la carne en algunos aspectos, y más en otros, que en épocas más difíciles; en mi opinión algo mejor observado por término medio en la conducta que en la mayoría de las épocas, pero, no obstante, el código normal. Ni siquiera en las cuestiones vinculadas con las relaciones sexuales se sale mucho de la línea ese código. Lo que todas las generaciones rebeldes desde la década de 1890 subrayaron como gazmoñería victoriana es una cuestión de gusto y de moda más que de moral. El código occidental ha fruncido siempre el ceño con respecto a la fornicación, el adulterio y la perversión, y, por lo menos desde Cristo, ha insistido siempre en el matrimonio monógamo; en su forma enmendada no oficialmente ha aceptado desde hace mucho tiempo la llamada norma doble, por la cual se insistía en la sumisión de la mujer más rígidamente que en la del hombre; pero en la época victoriana un John Stuart Mill, quien consideraba a todo trato sexual vil y repugnante, es una excepción en los círculos de la clase media más de lo que habría sido a este respecto entre los cristianos primitivos [23].

En este y en otros muchos aspectos los victorianos eran auténticos descendientes modernos de los puritanos, quienes trataban no tanto de dominar la carne como de controlarla. Quizás entre la mayoría del siglo XIX al motivo que inspiraba el control y los medios de realizar

[23] La creencia de Mill de que entre las mujeres el placer en el trato sexual se limita a la minoría profesional es en realidad una creencia victoriana bastante extendida. Los estudios modernos sobre la frigidez de las mujeres proporcionan alguna base para una diferencia estadística entre los hombres y las mujeres a este respecto, pero las bases de la creencia victoriana siguen siendo algo enigmáticas. En función de la afiliación intelectual hay quizás una línea, difícil de trazar, desde la exaltación medieval de la Mujer. Pero en la Edad Media esta es una actitud de la clase superior, muy ambivalente, como hemos visto. Los plebeyos medievales estaban más cerca de la Esposa de Bath chauceriana. En cuanto a eso, Victoria misma gozó mucho con los placeres del lecho; por una sutil ironía, la emperatriz Eugenia era casi tan frígida como la Mrs. Taylor de Mill. F. A. Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor*; Simone André Maurois, *Miss Howard and the Emperor*, trad. de Humphrey Hore, Nueva York, Knopf, 1958. Sobre la "doble norma" victoriana véase un largo capítulo de Westermarck, *Origin and Development of the Moral Ideas*, cap. XLII.

el control se lo describe mejor como respetabilidad que como conciencia. Sin embargo, se puede sospechar que inclusive en el siglo XVII la conducta puritana entre la mayoría era conformidad; y en cuanto a la minoría sensible, un Arthur Hugh Clough del siglo XIX está tan perseguido por la conciencia como cualquiera del siglo XVII. Para la mayoría, las virtudes son las virtudes que Weber nos ha hecho conocer —y de las que nos ha hecho dudar— tanto, las del ahorro, el trabajo duro, la limpieza, la moderación, la ayuda de sí mismo, la magnanimidad. Hay en ello, por supuesto, más de una huella del más-santo-que-tú; uno no debe corregir hasta hacerle inexistente el aspecto antivictoriano de los victorianos. Es difícil pensar en la mayoría del Occidente salvo en función de x-que-tú; y "más santo" puede parecer en la fórmula mejor que "más interesante" o inclusive "más natural".

No era el código victoriano ni aproximadamente tan empedernido con respecto a la economía del *laissez-faire* como se nos ha hecho creer. Después de todo, hasta el darwinismo no era más que una teoría; pero en la época victoriana, especialmente en Inglaterra, el humanitarismo se había convertido en una moda y un hábito. La indignación misma que llenó la discusión sobre "la situación de Inglaterra" es una señal del tiempo. Nos hemos dejado engañar por la inescrupulosidad, sin duda útil, con que los proponentes del Nuevo Orden, desde los socialistas de todas clases hasta los sencillos amantes de los de abajo, atacaban el orden existente; y, por supuesto, ni nosotros al presente ni sus opositores de entonces nos hemos molestado en leer a esos abogados crueles e inhumanos, los economistas clásicos. Desde Adam Smith, pasando por Mill, los economistas insistían fanáticamente en que el gobierno no debía desempeñar papel alguno en la vida económica [24]. En cuanto al victoriano corriente, estaba demasiado seguro de que el sufrimiento humano era un mal, que entonces, por primera vez, podía ser superado, para seguir al darwinismo hasta su conclusión lógica y dejar que los incompetentes sufrieran como debían sufrir. Se oponía, por supuesto, a que se mimase a los pobres y los infortunados, y, a menos que fuera un radical, no simpatizaba con los esfuerzos para conseguir la seguridad social mediante la acción del Estado; aunque podía estar tanto más dispuesto a apoyar sus numerosas caridades.

El código de moral victoriano es bastante claro en su línea principal; el ideal moral victoriano, la figura admirada, no lo es. De todos modos, el singular gramatical sería en este caso una construcción más dudosa que de costumbre. Para los hombres del siglo XIX la historia era ya un enorme depósito lleno de ideales atrayentes. En la libertad y la promiscuidad intelectual de la época uno podía encontrar siem-

[24] Lionel Robbins, *The Theory of Economic Policy*, Londres, MacMillan, 1952; especialmente Lecture II: "The Economic Functions of the State", pp. 34-61.

pre una causa y un héroe. En efecto, todos los ideales que hemos encontrado hasta ahora en este libro tenían admiradores, e inclusive seguidores, en alguna parte del Occidente multánime de esos años. Desde esta distancia, el resultado no parece una síntesis o un sincretismo eficaz, sino, como la arquitectura doméstica del siglo XIX, una mera yuxtaposición. El caballero medieval parece tan mal asimilado en el siglo XIX como el estilo gótico de la arquitectura; lo bello-y-bueno de Atenas, el estoico romano, tan antinatural como los nombres de lugar clásicos en el país de la Confederación Iroquesa. Los griegos y romanos que los liberalmente educados del Occidente —algunos de ellos— llegaron a amar y admirar no eran seguramente los griegos y romanos que habían creado sus ideales morales; el mundo de las novelas waverlyanas no era el mundo de la Edad Media [25].

Una historia de la moral en gran escala, lo mismo que una historia cultural o intelectual en gran escala, tendría que tratar de ordenar estos numerosos "usos del pasado", de incluir en el conjunto complejo —si hubo un conjunto— partes tan variadas como el filohelenismo político, que consiguió fuertes simpatías morales, el intento de resucitar como guías morales las épocas heroicas de los pueblos germano, celta y eslavo; las fantasías europeas con respecto a América y el Asia, la persistencia, aunque en general en una forma no tan inocentemente ignorante de los hechos de la antropología, del "noble salvaje" del siglo XVIII. Aquí no podemos hacer más que tomar nota de su existencia y un comentario. El "escapismo" no los explica, como tampoco el "seudomorfismo"; o si tenéis que emplear conceptos como el de "escapismo", conceded que todas las artes tienen siempre un matiz de escapismo. Una vez más, los victorianos no eran únicos.

El problema de la existencia de la variada galería de personas morales ideales del siglo XIX no es tanto el de su historicidad, ni el de qué necesidad satisfacían, como el de su variedad, el de que formaran una galería y no un panteón. Quien pueda resolver este problema deberá saber más de lo que se sabe ahora con respecto a las relaciones humanas. Ese paralelo obsesivo con la cultura grecorromana de la última época es difícil de eliminar: el picadillo de creencias e ideales del siglo XIX, esos arcaísmos y futurismos, esa pelea libre cultural, pueden parecer como el comienzo del fin. Pero merece la pena de observar que no parecía así ni siquiera a los intelectuales

[25] Nos encontramos aquí con el problema muy real que vio Spengler sólo para tratar de descartarlo llamándolo "seudomorfismo". Ahora no podemos dedicarnos a estudiar este problema; baste con decir que lo bello-y-bueno tal como se le aparecía a Pericles no era lo bello-y-bueno tal como se le aparecía a Matthew Arnold. Los dos bello-y-bueno se relacionan a veces, para emplear una metáfora engañosa y en verdad peligrosa, *genéticamente*: a veces la relación parece ser solo una asociación verbal. Pero *existe* una relación, aunque, como sucede entre las sirenas de Homero y las sirenas de nuestras bombas de incendio modernas, la relación parezca tenue e inclusive absurda.

más victorianos, quienes, no obstante, eran grandes lamentadores. Y el hombre común lo soportaba. De algún modo, la pelea libre entre los ideales se tradujo maravillosamente en el recato, el orden, el respeto por las reglas del juego que podéis simbolizar, si queréis, en el agente de policía de la Inglaterra victoriana, el único policía querido por todos que ha habido hasta el presente en la historia occidental.

No existe, por lo tanto una sola figura moral ideal en el siglo XIX; las diferencias nacionales, de clase, profesionales y, hasta cierto punto, individuales, son demasiado grandes y hacen que esas figuras sean aturdidoramente variadas. Pero el siglo tenía su originalidad y moldeó a algunas de esas figuras del pasado en formas nunca vistas hasta entonces. Podemos citar algunos ejemplos brevemente.

Tomaremos dos de ellos de la esfera de la inteligencia, o, en términos sociológicos, de las clases intelectuales. Este es el gran siglo del héroe romántico, el que sometiéndolo a examen resulta ser casi tan complejo como el "ismo" proteico, el romanticismo mismo. Puede ser el aristócrata estoico solitario, de Vigny; el alma amante inefablemente sensible, un San Francisco visto a través de las deformaciones de la Ilustración, Shelley; el aristócrata lejos de ser solitario y no muy aristocrático que reía irónicamente con lágrimas irónicas y siempre muy visible, Byron; el hombre de letras, el hombre de mundo, el hombre de negocios que ha vivido toda la vida, todas las vidas, Goethe y Hugo (el inglés parece haber negado que fue tal cosa). Inclusive en sus formas más vulgares el ideal tiene campo de actividad y variedad. Quizá su forma central es el artista bohemio, que defiende lo natural contra los filisteos artificiales padeciendo hambre alegre y lacrimosamente en su helado desván, pero, no obstante, calentando la manecita fría de su Mimí. Pero existe también el individuo excesivo, el super-algo, que era un héroe popular mucho antes que Nietzsche indujese engañosamente a los petulantes a creer que su Superhombre era uno de ellos; existen el explorador, el que supera los récords, el santo laico del servicio social y muchos más.

Para el historiador de la moral el hecho más evidente con respecto al ideal romántico en todas sus fases es que ensalza al rebelde, al hombre que no quiere tomar al mundo tal como lo encuentra, y que habitualmente ni siquiera se molesta en observar cómo es este mundo. El romántico es el buscador, el hombre que, según las bellas y sencillas palabras del más romántico de los románticos, Nietzsche, desea *etwas mehr*, algo más [26]. Es con frecuencia no muy crítico en su elección del "más". Y es un buen hijo de la lucha por la distinción occidental; desea el premio, desea que se repare en él. Lo hemos encontrado con frecuencia anteriormente en estas páginas, en culturas a las

[26] Nietzsche dijo esto, naturalmente no sin ironía, del pueblo alemán: *wir Deutschen wollen etwas von uns, was man von uns noch nicht wollte —wir wollen etwas mehr, La voluntad de poder*, p. 108.

que en modo alguno se considera habitualmente románticas. Lo que lo distingue en el siglo XIX es la pasmosa variedad de sus actividades, las que, como veremos en seguida, incluyen muchas a las que los antiguos habrían considerado desesperadamente banáusicas, y algunos cristianos consideran inmorales. Sin embargo, como un ideal, hasta el ideal romántico excesivamente activo del rebelde y buscador perpetuo tenía para la mayoría su lado gratamente calmante de placer substitutivo. El moralista de la escuela conocida en los Estados Unidos con el nombre de nuevos conservadores —Edmund Burke los inicia— sostiene que los hombres necesitan frenos, no espuelas, calmantes, no excitantes, y que nuestra herencia cultural del movimiento romántico es un peligroso exceso de espoleo para un animal que ya galopa desenfrenadamente. Éste es uno de los innumerables problemas no resueltos que hemos encontrado en este estudio. El inmenso cuerpo del arte occidental, bueno y malo, que podemos llamar, sin más propósito que el de clasificar, "erótico", ¿es un estimulante, un sedativo o meramente un substituto? La búsqueda de unos pocos ejemplos concretos —*Madame Bovary, Tristan und Isolde*, un más-que-nudismo desde Boucher hasta el más reciente novelista norteamericano que trata de ser clínico— basta para indicar que la respuesta tiene que ser las tres cosas por lo menos, y aun más, pues la mezcla varía mucho según el momento, el lugar y la persona. Me inclino a creer que para los victorianos al menos, el efecto neto del ideal romántico era en sumo grado consolador, tranquilizador, inclusive una especie de disciplina, algo que los mantenía lejos del adulterio, el libertinaje y otros pecados interesantes.

Sin embargo, los conservadores pueden tener razón a la larga. Los ideales que se refuerzan mutuamente del individualismo romántico y del amor romántico, viejos como los trovadores; la gran tradición occidental de la competencia por el premio, el agón, alcanzan por fin en el Occidente del siglo XIX a millones de personas. Si aunque sólo sea unos pocos de esos millones tratan realmente de llevar a la práctica esos ideales, nuestros profetas más sombríos pueden muy bien estar en lo cierto. Todo por el amor, o el mundo bien perdido, puede estar bien para Antonio y Cleopatra (aunque solamente en el escenario); para Jack y Jill el amor romántico —a menos que se gaste pronto con el roce diario del mundo— terminará, no en la alta tragedia, sino en el tribunal de divorcios, o en alguna otra cosa desagradable de la que nadie obtiene la catarsis. Nosotros, los del siglo XX, hemos heredado ciertamente de los siglos XVIII y XIX un problema no resuelto: el de cómo soportar a millones de supuestos héroes y heroínas.

Un segundo ideal moral tomado de la obra de las clases intelectuales ha sido asimilado sin duda con frecuencia con el ideal del artista romántico, pero no siempre; y tiene en nuestra época una segunda vida algo diferente. Es el ideal del héroe como científico, al que

se puede considerar, no sin justicia, impersonalmente como el ideal de la Ciencia Natural. Este ideal desciende directamente de los ideales de la Ilustración, y se lo debe considerar como parte del esfuerzo para crear una nueva cosmología todo lo independiente posible del cristianismo tradicional. Pero en el siglo XIX se concentra más directamente que en el XVIII sobre el científico natural, en contraste con el *philosophe*, un proceso indicado por la substitución de la palabra "física" más antigua por la de "ciencia". Como figura popular, el científico crece en estatura durante todo ese siglo, y no ha disminuido en el nuestro. Debemos volver a él y a su ciencia.

Fuera de las clases intelectuales, el siglo XIX encontró un héroe donde no se lo había encontrado anteriormente, aunque le habían preparado el camino los siglos anteriores. Este es el héroe como hombre práctico en los campos de la actividad y no los del estadista o el soldado. Expreso esto último de una manera torpe y deliberada y no digo el héroe como hombre de negocios. A pesar de lo que creen muchos liberales norteamericanos contemporáneos, la mayoría nunca ha considerado al negocio como una actividad heroica, ni ha hecho un héroe del hombre de negocios. Lo que ha sucedido es que en los tiempos modernos el agón se ha extendido a muchas actividades que en otros tiempos se consideraban indignas de él, y los que han triunfado en ciertas fases específicas de la actividad económica han obtenido honor y estimación, o envidia y admiración, y han contribuido con su vida a establecer una nueva norma moral del ideal. El siglo XIX es tan evidentemente a este respecto un semillero para nuestro propio siglo que no haré más que tomar nota de algunas de las semillas que germinaron entonces.

El más notable es el ideal del "self-made man" (el hombre que se ha levantado por sus propios esfuerzos), muy bien simbolizado en la obra del victoriano Samuel Smiles, y muy bien exagerado a la buena manera norteamericana por Horatio Alger. Gran parte del calvinismo, por lo menos del calvinismo a lo Max Weber, se entreteje en este ideal, que sobrevive vigorosamente en nuestra América contemporánea mucho tiempo después de que los intelectuales lo han declarado muerto. Gran parte de la creencia victoriana en el progreso mediante la competencia libre, en la democracia como esencialmente la carrera abierta a los talentos, así como gran parte de la creencia esencial de la Ilustración, la doctrina romántica de que la Naturaleza no aprueba realmente ningún sistema y ciertamente no las jerarquías sociales establecidas, se encontrarán en este *self-made man*. Otra semilla germina en los Estados Unidos más claramente que en otras partes, aunque se la puede encontrar en Balzac y también en la vida real; y se ha desarrollado por completo en la conocida Edad Dorada de fines del siglo XIX. Es el gran empresario inescrupuloso, el manipulador de la finanza, rico y que vive suntuosamente, James Fisk, Jay

Gould, y sus duplicados europeos ligeramente más decorosos. Estos hombres no son ideales morales más que lo son Robin Hood o el capitán MacHeath, pero se los envidia y hasta se los admira y contribuyen a crear la extraña galería de héroes occidentales. Nos recuerdan una vez más que nuestra gran tradición cristiana ha hecho siempre interesante al diablo.

Finalmente, y sólo como un ejemplo de una forma nacional particular del ideal moral, podemos considerar brevemente esa figura norteamericana familiar: el pionero, o, puesto que con frecuencia aparece en formas más especiales, el cazador, el trampero, el hombre de la montaña, el explorador, el cateador de minas, el vaquero, el resero y muy en primer lugar —pero sólo en el primer lugar— el granjero. Existe todo un folklore, toda una maraña de algo que sólo un antropólogo de la cultura puede comenzar a desenmarañar, que ha crecido alrededor de la frontera norteamericana; existe —hay que emplear la palabra ya anticuada y un tanto desaprobada— un *mito* fascinante de la frontera norteamericana, del Oeste. Bernard De Voto ha desarmado el mito de la frontera afectuosamente, escépticamente, y con la evidente indignación de quienes en nuestra época han tratado de exhibirlo, de hacer de él un elemento de propaganda, sintéticamente popular... y tonto [27]. No me atrevo a ocuparme ahora de este tema. Todos conocemos las virtudes que enseñó la frontera o que impuso: la confianza en sí mismo, la inventiva, la desconfianza por la autoridad establecida, la aversión a todos los esnobismos salvo el democrático, la negativa a aceptar los convencionalismos de la ley, el orden y la categoría hereditaria, la tradición masculina del igualitarismo, el cual, no obstante, sabía muy bien que todos los hombres no son iguales con el revólver de seis tiros ni cuando juegan al póker. Todos sabemos que las virtudes de la frontera no son las virtudes de una sociedad vieja, arraigada y complicada, como la de los actuales San Francisco, Denver y Reno, o inclusive las de Monida, Montana. Pero sobreviven, y no sólo como mitos, quizá no sólo como ejemplos de retraso cultural. La canción favorita de Franklin D. Roosevelt era "Home on the Range".

V

Con el siglo XIX entramos de lleno en las estadísticas. Y, no obstante, para el historiador de la moral, al que le gustaría hacer generalizaciones sociológicas sobre la verdadera conducta de las masas de

[27] Véase especialmente su "The Anxious West", *Harper's Magazine*, diciembre de 1946 (CXCII), pp. 481-491. Adviértase que De Voto, quien no utiliza conceptos sólo porque están de moda entre los intelectuales, no podía evitar la palabra "mito". Me temo que ninguno de nosotros pueda evitarla.

hombres y mujeres, las estadísticas no son todavía de modo alguno suficientes. Sobre todo en lo que respecta a los vicios privados corrientes —una vez más el sexo aspirará a tener esa suerte— siguen siendo inadecuadas. Hay, por ejemplo, estadísticas de la ilegitimidad. ¿Pero cuántos casos permanecen ocultos? Y, por supuesto, los nacimientos ilegítimos no constituyen de modo alguno una medida de las desviaciones del matrimonio monógamo cristiano estricto. Hay estadísticas de todas clases sobre las "culpas sexuales" en las que estas aparecen como delitos formales. Pero que sean o no delitos depende del país interesado; hay variaciones, como entre, digamos, Escocia y Sicilia, Massachusetts y Sonora. Hay variaciones en cuanto a la exactitud de la información en las estadísticas mismas. Pero podemos citar el ejemplo ahora clásico: los informes de Kinsey. ¿Quién puede estar seguro de la sinceridad de las respuestas de las personas entrevistadas, o hasta qué punto hay que tener en cuenta la que el historiador —especialmente el historiador del arte y de las letras— sabe que es una firme tradición occidental de honrar las proezas sexuales?

Volvemos a las generalizaciones aproximadas, que son las únicas posibles. El ideal moral victoriano era la castidad premarital de ambos cónyuges, con alguna disminución de los rigores para el varón, y la completa fidelidad de ambos cónyuges después del casamiento; y, en el rigor del ideal, la no existencia del divorcio. Se daban las habituales y esperadas variaciones según el país dentro del Occidente, y las acostumbradas atenuaciones, y deslices permitidos pero no estimulados, sobre todo para los varones. Pero inclusive en Francia, y deberían recordarlo los anglosajones, el código era la monogamia cristiana básica; las excepciones eran así más interesantes, y sin ellas habría habido pocas novelas y comedias; pero éste, como acabo de señalar, es el papel tradicional de Satán. En cuanto a las desviaciones sexuales, todas eran, desde la simple masturbación hasta lo peor que podía idear Sade, moralmente censurables.

¿Y la conducta real? Seguramente nada de lo que se había hecho anteriormente en este campo carecía de imitadores en el siglo XIX. Creo muy probable que en conjunto había, en el Occidente del siglo XIX por lo menos, menor promiscuidad sexual de todas clases, menor desviación del código moral a este respecto que en los siglos inmediatamente anteriores, la habitual diferencia de unos pocos puntos de porcentaje. Entre otras cosas, las vidas de la mayoría de los occidentales de las clases media y alta eran vigiladas más atentamente en este siglo de publicidad, policía y disciplina familiar. Las normas de decencia de la clase media, que en Inglaterra llegaban hasta el trono, ejercían en las clases superiores una influencia mucho mayor que la mayoría de nosotros, víctimas de las frases hechas, estamos dispuestos a admitir. En el Occidente no había ningún grupo grande y conspicuo que pudiera compararse con algunos de los famosos

grupos de vida relajada del pasado, la Roma imperial, el Renacimiento o la Restauración. Había, ciertamente, mucha vida relajada en el siglo XIX, muchos centros del vicio, atractivos e inatractivos, desde un extremo hasta el otro del mundo occidental. Pero mucho de lo que en siglos anteriores podía ser público tenía que ser ocultado en el siglo XIX; y aunque solo fuera porque la ocultación constituye siempre una carga, si bien a veces añade excitación, se puede sacar la conclusión de que las normas externas establecidas por el refinamiento innegable y el rigor de las maneras no eran escarnecidas por completo en privado. De hecho, la generación de comienzos del siglo XX solía reprochar a los victorianos que habían reprimido con demasiado buen éxito a *l'homme moyen sensuel et sexuel.* Creo más probable que este reproche es en parte más cierto que el de que todos los victorianos eran unos hipócritas completos que, como Penélope, destruían simbólicamente por la noche todo lo que habían hecho durante el día, aunque los antivictorianos de comienzos del siglo XX eran aficionados a sostener que los victorianos reprimían sus impulsos en público y verbalmente y los dejaban en libertad desvergonzada e hipócritamente en privado y en los hechos.

A los detractores de la era de Mencken les gustaba descubrir el lado peor de la vida victoriana, descubrimiento que en verdad no exigía gran ingenio ni paciencia en la investigación. Claro está que había prostitutas en el Londres victoriano; hay siempre prostitutas en Megalópolis, ya se llame Alejandría o Roma o Nueva York o Moscú. Pero he aquí a un buen detractor en acción:

> Taine creía que había unas 50.000 rameras en Londres en 1870... Colquhoun, un magistrado de la City, calculaba que había 50.000 prostitutas ya en 1796. Los cálculos para 1840 llegan a las 80.000. A veces las cifras eran mucho menores. Por ejemplo, la policía metropolitana de Londres calculaba que había 2.071 prostitutas bien vestidas en los burdeles en 1841, y sólo 921 en 1857; 19.994 prostitutas bien vestidas recorrían las calles en 1841, y sólo 2616 en el año siguiente, en tanto que el número de rameras "que infestaban los barrios bajos" disminuyó de 5.344 a 5.063 en el mismo período [28].

De todos modos, lo que en el capítulo anterior discernimos como mejoras concretas e inclusive, en lo referente a la salud pública y cosas semejantes, estadísticamente mensurables en las condiciones de la vida humana que interesan seguramente al moralista, continuaron en el siglo XIX a una velocidad mayor que en el XVIII. Cierta buena medida psicológica de hasta qué punto los occidentales, en las partes

[28] Leo Markun, *Mrs. Grundy*, p. 268. La conclusión que yo saco de esas cifras es que las cifras no son muy útiles en una historia de la moral, y también que la palabra "prostituta" ofrece ciertas dificultades semánticas.

más favorecidas de Europa y del Nuevo Mundo, han llegado a esperar un buen orden público, libertad de viajar, seguridad, limpieza relativa y las numerosas decencias de un mundo libre y tolerante, o, negativa e importantemente, la ausencia de la perpetua y angustiosa violencia de la vida que se padecía durante los siglos anteriores en el Occidente, la proporciona el conocido hecho de que en 1914 la mayoría de nosotros creíamos realmente que lo que en nuestro vocabulario corriente ha llegado a ser la Primera Guerra Mundial no era posible, y su estallido nos sorprendió sinceramente [29].

A pesar de los disidentes, de los que hablaremos dentro de un momento, el siglo XIX fue el gran siglo de la reforma, estatuida por las asambleas legislativas tras campañas largas y apasionadas, enteramente de acuerdo con el espíritu de la Ilustración. Vosotros haréis la ley, y la ley os hará libres... y buenos. Fue la victoria de los que defendían la planificación, la reglamentación, el buen cuidado del rebaño, contra los que creían que libertad significaba anarquía filosófica. El alcance de esta reglamentación ya había comenzado a horrorizar a un liberal de la vieja escuela como Spencer mucho antes de su muerte en 1903. Todos estamos bastante familiarizados con eso, desde las medidas policiales contra el vicio hasta la compleja legislación de seguridad social como la que los ingleses llaman burlonamente protección "desde el útero hasta la tumba". En algunos sentidos, su culminación en los Estados Unidos, al menos en lo que respecta a los intentos directos y en gran escala para la reforma moral de las vidas privadas, fue, por supuesto, la famosa Enmienda Décimoctava. Pero el fracaso de este intento de eliminar por completo una de las más viejas tentaciones del hombre, la evidente persistencia de otras muchas, como el juego, la prostitución y los delitos de todas clases; el coro constante, sobre todo en los Estados Unidos, de las lamentaciones de los publicistas con respecto a la delincuencia juvenil, el desenfreno sensual, la relajación moral general, no deben ocultarnos el hecho de que el siglo XIX logró en la conducta humana algunas de las reformas a las que aspiraban sus dirigentes, y que en muchos aspectos esas reformas han perdurado.

En la mayor parte del Occidente, la crueldad física sin reservas con los seres humanos y los animales disminuyó mucho en los dos siglos transcurridos desde 1700 hasta 1900. La idea de que la mayor parte del dolor, sobre todo el dolor que causa la enfermedad, es natural e inevitable, e inclusive, en opinión de algunos cristianos, buena, había desaparecido casi por completo en 1900. El refinamiento de los modales se había difundido hasta muy abajo en la escala social, de modo que los vicios convencionales eran por lo menos ocultados,

[29] No quiero negar las tensiones, la "espada de Damocles", especialmente de la década de 1904-1914. Sin embargo, *The Great Illusion* de Norman Angell (Nueva York, Putnam, 1910) sigue siendo un libro sintomático.

e inclusive, como parece probable, habían disminuido algo estadísticamente. En la mayor parte del Occidente había mejorado mucho el orden público. La moralidad pública había llegado por lo menos a un punto en que asuntos como el del Crédit Mobilier en los Estados Unidos, el del Canal de Panamá en Francia y el de Marconi en Inglaterra eran francos escándalos, ocasiones para procesos legales, y no, como habrían sido en la época de Walpole, una práctica aceptada sólo condenada en la sátira. El esfuerzo para traer el cielo a la tierra había tenido buen éxito al parecer, al menos en cuanto había disminuido algunos de los aspectos más infernales de la vida en la tierra.

VI

La historia moral e intelectual del siglo XIX no se resume en modo alguno como una transacción entre la Utopía inmediata de un Condorcet y la moteada realidad de la naturaleza humana. La principal línea de evolución, la ortodoxia de la nueva fe en el progreso, en una felicidad terrenal mayor y mejor a todo alrededor, es a lo único que he llamado transacción victoriana y que he bosquejado brevemente en las páginas anteriores. Pero esa ortodoxia era desafiada en muchos frentes. En primer lugar, estaban los que deseaban ampliar la ruptura con el pasado cristiano y desarrollar todavía más radicalmente la religión de la Ilustración con su creencia en la bondad natural del hombre; en segundo lugar, estaban los que trataban de preservar el pesimismo esencial del cristianismo tradicional con respecto a la naturaleza humana y a la perfectabilidad humana aquí en la tierra; en tercer lugar, se hallaban los que repudiaban la visión del mundo tanto del cristianismo como de la Ilustración y trataban de desarrollar una actitud pesimista no cristiana, e inclusive anticristiana, con respecto a la naturaleza humana, la democracia y el progreso. Como todas esas clasificaciones de las actitudes humanas, ésta está sujeta a variaciones, excepciones y contradicciones de todos géneros; es posible pertenecer paradójicamente a las tres clases simultáneamente. Tomo nota debidamente de este hecho y sigo adelante.

En primer lugar, los que van más allá de la ortodoxia de la Ilustración, los herejes, son ciertamente muchos y variados. El historiador de las ideas políticas o de la economía puede encontrar a este respecto una palabra general y cruda: "socialismo". La mayoría de los sistemas "socialistas" y afines consideran que la ortodoxia nacionalista-democrática de la transacción victoriana no traduce a la realidad el lema de "libertad, igualdad y fraternidad", porque no cree realmente en la fraternidad, da a la igualdad el significado inadecuado —y de hecho incompletamente realizado— de la igualdad política en el voto, de la igualdad legal ante la ley, y entiende por libertad la pelea

libre darwiniana. El historiador de la moral se contentará con una fórmula más sencilla: El socialismo y sus aliados son todos ellos esfuerzos para conservar, e inclusive para aumentar, el esfuerzo extremado, violento y utópico de la Ilustración para traer el cielo a la tierra, para terminar con el mal moral y conseguir el bien moral aquí, ahora y completamente. Los socialistas y los otros radicales son los protestantes de la nueva fe en los principios de 1776 y 1789, principios mancillados, comprometidos, en opinión de esos protestantes, por la nueva Roma de los gobiernos o semidemocracias nacionalistas populares, o sociedades sin la igualdad fundamental de la nueva religión: igualdad de ingresos, igualdad "material".

Como los protestantes de los siglos XVI y XVII, los socialistas muestran una marcada tendencia al sectarismo. De la vida y la obra de Marx nace a medida que llega a su fin el siglo XIX lo que comienza a parecer una Iglesia, no solamente una secta. Pero la evolución de la democracia social y el comunismo debe esperar a nuestro siguiente capítulo. Ahora podemos ocuparnos demasiado brevemente de lo que para el "científico de la conducta" constituye una de las páginas fascinantes de la historia reciente: los numerosos intentos, algunos de ellos de inspiración cristiana más bien que de la Ilustración, para conseguir la "familia asociada", la pequeña comunidad experimental, esa reforma completa de la conducta humana que el siglo XVIII no había conseguido evidentemente en la gran sociedad. Lo que los marxistas rechazan con frecuencia desdeñosamente como "socialismo utópico" es seguramente uno de los comienzos más importantes en la historia de la moral occidental. Esas comunidades fueron los primeros experimentos en lo que podemos llamar "ingeniería social o cultural".

El historiador está obligado a advertir que no eran enteramente nuevos. Hasta en la antigüedad, grupos de hombres —a veces inclusive de hombres y mujeres— habían abandonado sus sociedades paternas, no exactamente como colonos que se extienden, sino con el propósito de huir de la que era en su opinión una sociedad mala o por lo menos defectuosa y fundar otra mejor. Desde los esenios judíos y los griegos pitagóricos hasta los numerosos movimientos monásticos cristianos, los hombres han tratado de vivir en pequeños grupos una vida mejor que la que creían posible para la mayoría en la gran sociedad. La República de Platón es una sociedad planificada, por lo menos en el papel. Sin embargo, los experimentos comunistas del siglo XIX eran nuevos en muchos aspectos, más particularmente en el aspecto que sugiere la expresión "ingeniería cultural". Los jesuitas realizaron en el Paraguay notables hazañas relacionadas con esa ingeniería con los indios guaraníes. Algunas de esas familias asociadas eran esfuerzos para huir del mundo más bien que para reformarlo, pero inclusive grupos como el de los mormones, quienes poseían una

"ideología" que a primera vista no se relaciona obviamente con la de la Ilustración, realizaban muy claramente experimentos sociales.

De todos ellos, los inspirados más antigua y directamente por el cristianismo duraron más tiempo y les fue mejor; pero los tembladores, los amanàs, los amish, los hutteritas y otros grupos semejantes son restos fósiles de la gran tendencia sectaria del último período de la Reforma, menos comprometidos con el mundo que grupos como el de los cuáqueros, que permanecieron en la gran sociedad. Estos grupos religiosos pequeños y relativamente aislados estaban disciplinados en la sencillez y eran una prueba viviente, si se la necesitaba, de que los pequeños grupos íntimamente unidos, y que se guiaban por la tradición, la conducta de cuyos miembros estaba abierta a la vigilancia de su comunidad, cuya moral era definida y sancionada por la autoridad sobrenatural y cuyas mentes estaban cerradas a lo que podemos llamar vagamente "ideas innovadoras más importantes", al menos en moral y política, pueden sobrevivir muy bien en una gran sociedad que los tolera. En los Estados Unidos del siglo XIX no afectaron mucho a esa gran sociedad.

Todos los grupos inspirados directamente por la Ilustración, como el fourierista, el owenista y el icario, o por la Ilustración con un barniz cristiano, como la comunidad Oneida, fueron, como familias asociadas, como esfuerzos para superar a la sociedad democrática convencional que los rodeaba, fracasos funestos pero con frecuencia fascinadores. Puede no haber ninguna razón para ese fracaso, ningún defecto dominante de la clase que buscan los simplificadores; sus miembros no eran todos tontos, ni siquiera en Brook Farm; no todos eran víctimas de persecución por parte de sus vecinos convencionales; no todos eran perezosos, inadaptados, incompetentes; no todos aspiraban a normas de conducta imposiblemente elevadas, inclusive para los cristianos; no a todos había inducido a separarse de la vida asociada su buen éxito en la producción de mercaderías comerciales; no a todos abatía el esfuerzo, tan difícil de soportar para los buenos norteamericanos, de ser diferentes. Ciertamente todos estos factores intervinieron en el fracaso de algunas de estas comunidades. Pero quizás el buen éxito de la gran sociedad en proporcionar muchas de las comodidades, las satisfacciones y el "progreso" mensurable que buscaban esos grupos seglares, desempeñó el papel principal en su disolución [30].

En cuanto a la segunda corriente, pocas de las principales iglesias cristianas organizadas del siglo XIX eran capaces de mantener intacta la actitud cristiana tradicional con respecto a la naturaleza y a la naturaleza humana. Todas tuvieron que transigir en parte con lo que había madurado la Ilustración. Hasta la llamada reacción católica con-

[30] Sobre esas "familias asociadas" véase Mark Holloway, *Heavens on Earth: Utopian Communities in America, 1680-1880*, Londres, Turnstile Press, 1951, con una buena guía de otros materiales de lectura, pp. 232-234.

tra la Revolución Francesa, aunque produjo en Joseph de Maistre un escritor que trataba de deshacer la obra del siglo XVIII, cedió el lugar a medida que avanzaba el siglo XIX al modernismo moderado, al socialismo cristiano, a transacciones de todas clases con las realidades de la nueva sociedad democrática. No quiero que se me entienda mal. No afirmo que los dirigentes cristianos del siglo XIX abandonaron todas sus posiciones, que se vendieron al nuevo mundo de la carne mejorada. Al contrario, la gran mayoría de las iglesias cristianas mantuvo la realidad de lo sobrenatural, la naturaleza caída del hombre, el puritanismo moral cristiano mínimo de la "guerra civil en el corazón". La mayoría de los occidentales eran cristianos de una u otra clase, lo bastante cristianos para no esperar el cielo en la tierra inmediatamente, ni para todos ni siquiera para ellos mismos. Sin embargo, los dirigentes y los dirigidos cristianos igualmente parecen haber recorrido por lo menos medio camino hacia la nueva visión del mundo de la democracia nacionalista, o haber librado una batalla defensiva, haber sido "reaccionarios", palabra ciertamente mortal en el siglo XIX.

La tercera corriente contraria a las suposiciones optimistas de la Ilustración era una que alcanza su pleno desarrollo en la práctica y en las ideas sólo en el siglo XX; es una corriente de muchos remolinos y ramificaciones, algunos de ninguna manera nuevos. No lleva un nombre claro aceptado generalmente. Creo que se la puede comprender mejor diciendo que se concentraba en un repudio fundamntal de la creencia del siglo XVIII en la capacidad innata de los seres humanos para razonar bien y claramente, como razona el matemático o el físico; o, dicho metafísicamente en vez de psicológicamente, repudia la creencia del siglo XVIII en que el universo está organizado de modo que todos los hombres "racionales" pueden ponerse de acuerdo en la descripción y valoración de toda o parte de esa organización. Es con frecuencia, en un sentido evidente, pesimista con respecto al hombre o a la naturaleza o a ambos, pero este pesimismo tiene sonidos muy distintos de los del cristianismo. Esta corriente es habitualmente por lo menos tan hostil al cristianismo como lo era la Ilustración. Llamaré a esta corriente, y con mucho pesar tengo que emplear un término negativo y en muchos aspectos insatisfactorio, "antirracionalismo" [31].

En su primera forma en boga el antirracionalismo aparece como

[31] En esto es difícil la exactitud semántica. Lo esencial que se debe anotar es que esta corriente de pensamiento y sentimiento tiende a repudiar los conceptos tanto cristianos como de la Ilustración con respecto a un orden del universo que es: 1) en el fondo favorable para los hombres, y 2) comprensible o por lo menos comunicable para los hombres. Pero no es realmente escéptica con respecto a la existencia de tal orden; *sabe* que no existe tal orden, *sabe* que el universo es hostil al hombre. Puedo añadir que a mí personalmente la idea del "existencialismo cristiano" —hasta donde puedo comprenderla— me parece una difícil paradoja de las emociones, o, en función del sentido común, una imposibilidad.

el romanticismo del siglo XIX. Ahora bien, el romanticismo es muchas cosas, pero en este contexto es una afirmación de la primacía del sentimiento sobre el pensamiento, de lo inconcluso, inacabable e infinito sobre lo terminado y completo; de lo desconocido sobre lo conocido. Lo romántico tomará del siglo XVIII el concepto de proceso, e inclusive el de Progreso, pero insistirá en que no se trata de un proceso que se puede proyectar, pensar, ni siquiera, en el sentido que tiene la palabra para el mecanicista, inventar. Es un proceso al que acaso puede guiar la voluntad humana, pero sólo la voluntad guiada por la intuición, el instinto, la corazonada que no se expresa con palabras, y desde luego, no en términos lógicos. El efecto moral inmediato del romanticismo como una moda no fue más que un refuerzo de esa fase de la transacción victoriana que buscaba una satisfacción substitutiva en el arte y la literatura, que trataba de equilibrar la naturaleza y la sociedad, los sueños y la realidad. Muy pronto —en la cultura alemana, en el siglo XVIII— la insistencia romántica en la variación, la singularidad, la cualidad orgánica de cosa dada que hacía de cada nación una cosa en sí misma, constituyó un fuerte refuerzo del nacionalismo. Pero el romanticismo mismo apenas era un explosivo. Podía reconciliar al romántico con su suerte, darle la satisfacción de saber que era más sensible, más desdichado, más incomprendido que el vulgar filisteo satisfecho. Le daba la seguridad de que los *philosophes* del siglo XVIII eran superficiales, pero no lo llevaba a una conducta que se apartaba marcadamente de la tradición occidental. Esto es cierto inclusive cuando como artista o amante del arte romántico se convertía en un bohemio rebelde, en un intelectual alejado. Ni siquiera entonces deseaba destruir las cosas; ese deseo iba a aparecer en el siglo siguiente, cuando el antirracionalismo se convirtió en anti-intelectualismo.

Retrospectivamente, no obstante, es evidente que, por lo menos para las clases intelectuales a las que había afectado más marcadamente la Ilustración misma, todas esas confusas corrientes de pensamiento del siglo XIX, que ponían en tela de juicio o llevaban más adelante la visión del mundo de la Ilustración, habían comenzado a fines del siglo a ejercer un efecto acumulativo. La famosa década del 90 fue entre los intelectuales una década de duda, ingenio, sofisticación e inclusive, en la que tiene que parecernos una manera moderada, de desesperación, un prólogo digno del siglo XX. La síntesis victoriana, la tradición cortés, comenzaba a deshacerse. Los intelectuales se reforzaban para hacer frente una vez más a las realidades de la vida. Pero todo esto no es más que un preludio de nuestra época. Lo que es más importante para comprender la tradición directa de la Ilustración —la tradición a la que nos gusta considerar como la verdaderamente democrática, la tradición que se pone claramente del lado de la libertad para que el individuo siga el camino que le indica

su sentido común— es el nacimiento de serias dudas entre los Ilustrados con respecto a si el hombre común libre, y libre en particular del temor al castigo en otra vida, libre de las sanciones "irracionales" pero reales que la religión tradicional había dado a las virtudes públicas y privadas necesarias, se comportaría en realidad debidamente.

Estas dudas no tomaban ya en el siglo XIX la forma sencilla de la discusión del siglo XVIII sobre si una persona común atea podía ser una persona satisfactoriamente moral, si bien en su esencia el problema se relaciona íntimamente con el anterior. En la obra del ahora casi olvidado moralista Benjamín Kidd, *Social Evolution* (1894), que en su época fue un "best seller", el problema es más bien: Ahora que la mayoría de los hombres *cree* claramente en el Progreso y la Evolución, ahora que sus mentes se han liberado, por lo menos en parte, de la vieja visión estática del mundo, ¿harán realmente los sacrificios, las abstenciones del desenfreno completo, los *ahorros* necesarios para ese proceso de evolución social al que llamamos "Progreso"? ¿O no se dirán, en efecto, a sí mismos: Podemos gozar de los frutos de nuestro trabajo solamente aquí y ahora, puesto que no existe otra vida, puesto que no somos en ningún sentido útil inmortales como individuos; por lo tanto, sigamos así; según una buena frase gastada: después de nosotros, el diluvio? A Kidd le preocupaba mucho esta posibilidad, y como un aceptante ingenuo de la creencia racionalista de que lo que mueve a los hombres es el propio interés económico claro, no podía ver la razón para que John Jones trabajase duramente, ahorrase dinero, pagase impuestos y en general actuase como un ciudadano responsable a menos que se le pudiera inducir de algún modo a creer que semejante conducta la aportaría beneficios. En consecuencia, trazó el bosquejo de una religión de la humanidad bien intencionada en la que impulsaría al individuo a observar una conducta moral decorosa, un culto al futuro, un dios pálido al que llamaba "eficiencia proyectada" [32].

Ahora sabemos —o deberíamos saber— que John Jones con sus millones, y en particular el John Jones de la mejor vecindad, no está en peligro de vivir en conformidad con la máxima de "después de nosotros, el diluvio." Los más extremados de los economistas keynesianos de nuestra época han lamentado que el pobre John sea en realidad

[32] En el siglo XIX hubo, por supuesto, muchos intentos para convertir a la religión de la Ilustración en una iglesia algo mejor organizada y, sobre todo, equipada con una cosmología y un código moral dependiente mejores que los que proporcionaban la sociedad democrática y la nación-estado flojamente organizadas y sostenidas por el cristianismo sobreviviente. La religión positivista de Comte es la más famosa y sobrevive actualmente como una secta muy pequeña e ineficaz. Para un estudio simpatizante pero no adorador de Comte véase F. S. Marvin, *Comte*, Londres, Chapman and Hall, 1936. Para una adoración auténtica véase Jane M. Style, *August Comte, Thinker and Lover*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1928.

una persona tan cauta, ahorradora y trabajadora [33]. Es bastante claro que el temor al fuego del infierno no influye realmente en nuestra época en las emociones de gran número de personas que, no obstante, se comportan razonablemente bien. El foco, las condiciones de nuestros problemas morales y de nuestra meditación acerca de ellos, han cambiado mucho en el siglo XX. La generación que ha crecido entre el auge de la psicología, que es para nuestro siglo lo que la física fue para el siglo XVIII y la biología para el XIX, se ha acostumbrado a la idea de que los hombres, para bien o para mal, no son racionalistas calculadores. Pero sobrevive en nosotros lo bastante del viejo siglo XVIII, para que muchos intelectuales sigan deseando que lo sean y todavía esperan que lo serán pronto.

[33] Los mejores economistas, a pesar de que algunos de ellos pretenden no ser más que científicos, siguen siendo, por supuesto, buenos moralistas. Como tales, no defienden de modo alguno una transvaluación completa de nuestros valores tradicionales. Si bien raras veces toman a la hormiga ("imita a la hormiga, haragán") como su símbolo moral, no quieren que seamos mariposas, ni saltamontes, ni insectos de ninguna clase. Obsérvese la sana base moral —inclusive en los sentidos convencionales— del reciente libro de J. K. Galbraith que ha obtenido un buen éxito tan merecido, *The Affluent Society,* Boston, Houghton Mifflin, 1958.

XIII EL SIGLO XX

No podemos vernos a nosotros mismos como nos verán los demás. Una de las señales de nuestra época es que desde que la esperanza y temor del Segundo Advenimiento de Cristo se disipó realmente para la mayoría de los hombres, hay probablemente más personas que lo habitual en la cultura occidental que sostienen que no nos verán en absoluto, pues nuestra historia ha terminado con gran estrépito después de nuestros prolongados lloriqueos. Llamamos ciertamente a nuestra propia época con toda espontaneidad y con un desprecio consciente de la Era de la Ansiedad, la Era de la Aspirina, la Era de la Confusión, la Era de los Calmantes y otras muchas cosas parecidas, y subrayamos esos rótulos pensando —si es que pensamos en tales cuestiones— en el pasado reciente como en una época de fe, de optimismo, de seguridad, la Era de la Razón, el Siglo de la Esperanza, la Época Victoriana. Yo no pretendo burlarme de nuestras actuales dificultades, pero correré el riesgo de hacer hincapié en algo distinto, e inclusive llegaré a sugerir que los futuros historiadores —confío en que los habrá— nos verán como una parte esencial de un "período" que continúa los dos últimos siglos, como nietos de la Ilustración que luchamos con problemas planteados por esos dos últimos siglos.

Hemos agregado poco, salvo nuestros temores, a la mezcla, pues se trata ciertamente de una mezcla. Hay quienes —y me refiero únicamente al Occidente— todavía creen que la tierra es plana, y quienes creen que el mundo es una ilusión. Hay quienes sostienen que el trato homosexual es un pecado que se debe castigar —a menos que se dé el arrepentimiento debida y ritualmente— con la eternidad del infierno, y hay quienes creen que es una anormalidad infortunada, y quienes creen que es un asunto que sólo incumbe a los participantes. En esta cuestión de la homosexualidad hay quienes hacen toda clase de diagnósticos variados, recomiendan toda clase de acciones o ninguna en absoluto, quienes tienen una serie muy variada de sentimientos al respecto. Denis de Rougemont ha escrito:

Todos nosotros vivimos nuestras vidas de personas civilizadas sin sospechar en modo alguno que esas vidas son vividas entre una confusión estrictamente insensata de religiones nunca completamente muertas y raras veces comprendidas y practicadas por completo; de enseñanzas morales que en otro tiempo se excluían mutuamente pero ahora se sobreponen, o se combinan de otro modo en el fondo de nuestro comportamiento elemental; de complejos insospechados que, por ser insospechados, son los más activos; y de instintos heredados menos de una naturaleza animal que de costumbres enteramente olvidadas, costumbres que se han convertido en arrugas o cicatrices mentales, que son inconscientes y, a causa de ello, se las confunde fácilmente con el instinto [1].

Esta cita puede hacer por nosotros más que señalar lo que un momento de reflexión haría ver claramente a todos: el hecho de que el nuestro es un mundo de gran multanimidad, un mundo del que quizá se pueda decir que no es posible hacer ninguna afirmación o "proposición" general que obtenga la aceptación completa y unánime, ni siquiera, como es necesario advertir a los norteamericanos cultos convencionales, una afirmación rotulada como "verdad científica". Las palabras del señor de Rougemont, a pesar de ser pocas, llevan la marca de dos fases de la vida intelectual del siglo XIX arraigadas en el pasado pero características del giro que ha tomado nuestro siglo, al menos entre las clases intelectuales. Son el pesimismo con respecto al destino del hombre, y la conciencia del papel relativamente pequeño que desempeña la racionalidad en las vidas de los hombres. No podemos intentar aquí un análisis del pesimismo contemporáneo —a veces llega a ser una sensación penetrante de condenación— ni de lo que, a falta de un nombre mejor, hay que llamar anti-intelectualismo contemporáneo [2].

Ambas actitudes son, por supuesto, reacciones contra lo que dos siglos de experiencia han hecho con el sueño, el ideal, la Ilustración del siglo XVIII y la esperanza de un cielo en la tierra. Permítaseme que repita: gran número de hombres habían llegado a creer en 1789, con Condorcet, que —lo digo suave y cautelosamente— por lo menos una gran parte de lo que la mayoría de los hombres de la época consideraban y sentían como *males*, las guerras, el sufrimiento físico, la pobreza, las frustraciones, sobre todo las frustraciones claramente atribuibles a la voluntad y al poder humanos, dejarían de existir. Pero el asunto merece que se lo exponga más rigurosamente, no en la forma de una mera comparación vaga, sino en función de sentimientos humanos perdurables: los verdaderos creyentes en la religión del progreso y de la humanidad a fines del siglo XVIII, como los cristianos de las primeras generaciones, eran milenarios que creían que se

[1] Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, p. 115.
[2] Remito al lector una vez más a mi *Ideas and Men*, cap. XIV, y a las obras que allí se indican para una lectura complementaria.

produciría una alteración inmediata y total de la situación del hombre. Para ellos la Revolución Francesa de 1789 era un verdadero acontecimiento milenial, un Primer Advenimiento de la Razón. Nosotros y nuestros predecesores del siglo XIX hemos estado bregando con la tarea de adaptar la nueva fe a un mundo viejo que no quería modificarse *totalmente*, que no quería, en realidad, modificar nada que bastase para satisfacer a cualquier soñador.

Pero no debemos esperar que nuestra historia *siga* en detalle, en ningún sentido útil, la historia de los tres primeros siglos cristianos. Para hacer una analogía sobre una analogía: ningún clínico esperaría que una enfermedad complicada siga un curso idéntica ni siquiera necesariamente muy parecidamente detallado en dos personas muy distintas. Trataría de utilizar un caso acabado para que le ayudara a comprender un caso corriente, pero estaría por lo menos tan alerta para observar las diferencias como para observar las semejanzas [3]. Las diferencias entre los tres primeros siglos cristianos y los tres primeros —o dos y medio— siglos ilustrados parecen ya marcadas. Nuestro cristianismo actual parece más persistente bajo el ataque de la Ilustración, y sobre todo más adaptable, que el paganismo bajo el ataque cristiano. La nueva fe de la Ilustración se relaciona, sutilmente y de maneras complejas que la mayoría no comprende ni en verdad la minoría, con un modo de utilizar la mente humana relativamente poco desarrollado en la cultura grecorromana, el de la ciencia natural. La nueva fe se relaciona con una organización política, la nación-estado moderna, que no existía en el Mundo Único (Occidental) del Imperio Romano, y que, a pesar de los Toynbee y de otros profetas de la condenación, es todavía una organización política muy vigorosa. Para haber sido semejante, inclusive aproximadamente a este respecto, el cristianismo habría tenido que aparecer durante la gran lucha por el equilibrio del poder entre las superpotencias después de la muerte de Alejandro Magno, es decir tres siglos más o menos antes que cuando apareció. La nueva fe tiene un código ético que hace un bien de las satisfacciones materiales por sí mismas; o, dicho en forma negativa, la nueva fe no desconfía de la carne como tal, no tiene anacoretas que huyen del mundo, ni condena, al menos en sus formas ortodoxas, al mundo como tal. La nueva fe posee una ética mejorística e inclusive idealista, y reconoce de manera un tanto ilógica el puritanismo moral mínimo del cristianismo; y en su forma ortodoxa de democracia nacionalista ha llegado a la clase de transacción con sus ideales que el cristiano riguroso y puro sostiene que había hecho ya el cristianismo en la época de Constantino, si no antes. Sin embargo,

[3] Mi mente consciente me dice firmemente que yo *no* pienso que una religión. o una cosmología, es una especie de enfermedad; como un buen hijo de mi época, no puedo desaprobar por completo a mi mente consciente, que puede pensar eso o algo peor.

las herejías de la nueva religión carecen de la variedad de las herejías del cristianismo primitivo e inclusive en el siglo XX parecen haberse asociado en una sola, el marxismo, el que a su vez ha hecho transacciones extraordinarias con la nación-estado. En resumen, las diferencias entre la situación total del cristianismo primitivo y la situación total de la nueva fe en el progreso, la democracia, las satisfacciones materiales, la bondad y la racionalidad naturales del hombre, la ciencia que culmina en ingeniería cultural —en una palabra, la fe de la Ilustración— son ciertamente muy grandes, tan grandes que ninguna persona sensata trataría de predecir el futuro de la nueva fe basándose en el pasado de la vieja.

No se puede, como he dicho, ni siquiera denominar a la nueva fe, que no tiene un nombre particular, ni una iglesia particular, y a muchos ni siquiera les parece una religión. Democracia, que tanto el mundo libre como el comunista reclaman como suya, es quizá la denominación más corriente para la nueva fe y la nueva Iglesia. Pero en el mundo libre el cristianismo y la democracia han hecho ajustes mutuos, y la palabra "religión" la reserva la mayoría de la gente para el cristianismo y otros teísmos, y para lo que el antropólogo llama religión. En el mundo comunista y entre los anti-cristianos del mundo libre la rebelión contra el teísmo cristiano es tan fuerte que la palabra "religión" es para ellos una palabra indecente. Sería conveniente que contáramos con otra palabra que desempeñara el papel de "religión" y reuniera los ejemplos de comportamiento humano que el intelecto clasificador considera útil reunir, no en el plano de la especie, sino en el plano del género. Pero yo no conozco semejante palabra útil y me niego a acuñarla.

Sin embargo, puede ser prudente evitar por completo las trampas toynbeeanas de la comparación entre el mundo grecorromano y el nuestro y considerar sencillamente el asunto en función de nuestra historia moderna. En el siglo XVIII un número importante de seres humanos del Occidente llegaron a tomar, con respecto al destino del hombre en este mundo, una actitud que sólo unos pocos seres humanos habían tomado anteriormente, una actitud que nada ha resumido mejor que las palabras de uno de los dirigentes de quienes adoptaron esa nueva manera de ver: todos los hombres de la tierra tienen derecho a "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". Estos derechos eran tanto más importantes por cuanto Jefferson y muchos de sus compañeros estaban completamente seguros de que nadie tenía otra vida en ninguna parte fuera de la actual en la tierra. Sostenían que estos derechos se podían realizar aquí en la tierra mediante reformas en las instituciones políticas, docentes, económicas y sociales, reformas con respecto a las cuales se podían poner de acuerdo los hombres si se les concedía el pleno uso de una facultad hasta entonces constreñida y pervertida en la mayoría de los hombres: la facultad de la *Razón*, a la

que había que dar una letra mayúscula inicial. Los más extremados de ellos sostenían que las reformas debían incluir una que terminara para siempre con la institución llamada "Iglesia", la que en su opinión era la responsable principal del entumecimiento y la perversión de la Razón en los hombres; hasta los más moderados entre ellos preveían un marchitamiento gradual de las iglesias cristianas, o su transformación en instituciones como las que los norteamericanos reconocerán bajo la palabra "unitarias".

Yo llamaré a esta serie de actitudes con respecto al destino del hombre la "fe" de la Ilustración, soslayando así, al menos por el momento, la palabra "religión", aunque ateniéndome mediante la palabra "fe" a lo que me parece ineludible en el destino del hombre: para todos nosotros tanto "ver es creer" como "creer es ver" son afirmaciones ciertas y necesarias, pero la última prevalece habitualmente en un conflicto. El racionalismo del siglo XVIII negaba, por supuesto, la segunda proposición, en parte a causa de la idea errónea de que el científico natural la negaba en su vida práctica. En este capítulo me propongo examinar en líneas muy amplias lo que le ha sucedido a esa fe en el Occidente durante el siglo XX, como ya he hecho con respecto a algunas cosas que le sucedieron en el siglo XIX.

II

Ante todo, hay que destacar las continuidades de la fe de la Ilustración, aunque sólo sea porque tantos intelectuales del siglo XX, especialmente, si bien no únicamente, en Europa, han lamentado o celebrado su extinción. Está muy viva, y se desarrolla como se desarrollan las fes, entre reveses, querellas y adaptaciones a las condiciones cambiantes. El siglo XX, como todos sabemos, hizo frente a la nueva fe con dos guerras generales separadas por una gran depresión de alcance mundial, y con una amenaza constante de una tercera guerra general que se libraría con armas a las que muchos expertos consideran lo suficientemente poderosas para destruir a la raza humana o, por lo menos, hacer la que llamamos "civilización" imposible después de los horrores apocalípticos de esta guerra general. Cerca de dos siglos después de Condorcet, su "décima época" podría, ahora que ha llegado, hacerse que pareciera todavía peor que la "novena época" con la que él creía que terminaba su tiempo. Nadie que esté en sus cabales llamaría al mundo de la década de 1950 un cielo en la tierra, Utopía, la promesa de la Ilustración realizada; por lo menos pocos intelectuales, ni siquiera en los Estados Unidos, estarían dispuesto a llamarlo un mundo moralmente *mejor* que el de 1750.

Y, no obstante, en algunos aspectos, si pudiera analizar sus partes en vez de enfrentarse con el conjunto, o con las partes defectuosas,

que probablemente serían las primeras que llamarían la atención de su mente de *philosophe*, un Condorcet vuelto a la tierra no quedaría completamente decepcionado. Con respecto a lo que ha conseguido la "Razón", como él la llamaría, por medio de la ciencia y de la tecnología, para aumentar la capacidad humana para obtener algunas de las cosas que desean los hombres mediante el dominio de los recursos naturales, Condorcet encontraría sin duda fantásticamente superadas sus mayores esperanzas. Esto apenas era necesario decir, pero digámoslo. Me inclino a creer que le impresionaría lo que la "Razón" ha conseguido inclusive en los campos de la ciencia social o de la conducta. Le chocarían, por supuesto, los testimonios de que la superstición, el fanatismo llamado "cristianismo" no ha sido eliminado por completo, pero encontraría muchas almas afines muy por encima de semejante superstición, quizá reconocería que también para la fe de la Ilustración la sangre de los mártires —uno de los cuales fue él— ha sido la semilla de la Iglesia. Encontraría millones de personas que creen que pueden y deben ser felices en esta tierra, que la felicidad consiste, en una parte importante al menos, en la satisfacción de lo que el sentido común ha considerado desde hace mucho tiempo como necesidades humanas normales o naturales de buena alimentación, buen alojamiento, buena vida sexual, buena vida familiar, buen trabajo, buenas diversiones y buena opinión de sí mismo; que ellos y sus hijos y los hijos de sus hijos obtendrán crecientes incrementos, por decirlo así, de esa felicidad, que este proceso es Progreso, para siempre jamás, y una buena cosa, un fin, un propósito, una escatología [4].

Concretamente, algo de lo que he anotado anteriormente, sin intención irónica, se ha conseguido. En muchas partes del Occidente —y no sólo en los Estados Unidos— más personas tienen en la década de 1950 más satisfacciones materiales que nunca anteriormente. Para muchas, muchas personas las formas sencillas, claras e indudables del sufrimiento físico que, como he repetido en todo este libro, han sido endémicas en toda la historia occidental —la violencia y la inseguridad de la vida que los hombres consideraron durante mucho tiempo como cosas que había que dar por supuestas— se han reducido mucho. Y como parte de esta reducción se ha producido toda la serie de cambios en nuestra actitud moral que he resumido como "humanitaria". La crueldad y, lo que es más importante, la indiferencia ante el sufrimiento que se consideraba inevitable han disminuido mucho, ciertamente, en los últimos pocos siglos. Belsen e Hiroshima, la amenaza de la bomba H, son bastante reales, y como símbolos pueden representar peligros morales graves y continuos. Pero no constituyen una

[4] Sobre la fuerza de estas creencias en los Estados Unidos véase C. A. Chambers, "The Belief in Progress in Twentieth Century America", *Journal of the History of Ideas*, Vol. XIX, abril de 1958, pp. 197-224.

paradoja; no nos hemos hecho más crueles como nos hemos asegurado más contra la violencia y la muerte súbita en la rutina cotidiana de la vida corriente. No hemos sido capaces de eliminar los males morales de la guerra y del conflicto racial, pero la nueva fe, como el cristianismo, los considera males, y males que deben ser resistidos y destruidos.

El aspecto total de la nueva fe resumido con la palabra "democracia" —es, por supuesto, un aspecto separable solamente en el análisis de las actitudes éticas y cosmológicas a las que acabo de referirme— es una de las continuidades que vinculan al siglo XX con el XVIII. También a este respecto uno puede alegar que la oposición del siglo XX a la que nosotros, los norteamericanos, entendemos por democracia es, salvo para unos pocos intelectuales, una herejía más bien que una negación de la nueva fe. Ciertamente, los comunistas siguen insistiendo en que la suya es la única *verdadera* democracia; y hasta las diversas sectas fascistas, aunque insistían en que nuestra democracia parlamentaria está corrompida y en decadencia, aunque eran parcos en proclamarse verdaderos demócratas, pagaban, no obstante, un firme tributo a uno de los fundamentos de la nueva fe: la persona debe ser feliz, sentirse segura y gozar de una posición acomodada, en esta tierra. La felicidad máxima consiste, según algunas de esas teorías totalitarias, en servir al Estado, en sacrificarse por el Estado. Pero tampoco esta idea es extraña a las democracias occidentales, y ya aparece claramente en Rousseau. Y la inexorable presión de la mayoría para traducir su derecho a la felicidad en bienes materiales, bienes de consumo, es evidente dondequiera que ha penetrado la cultura occidental, es decir en todo el mundo.

Apenas es necesario decir que el nacionalismo está todavía muy vivo, que la nación-estado es en todo el Occidente lo que más se parece a una iglesia de la nueva fe. El sistema occidental normal se queda en este sentido, como en tantos otros, a medio camino. La posición fascista extrema de que la nación-estado, siempre esencialmente en guerra con otras naciones-estados, debe ser para el individuo la vida entera, una Esparta del alma, apenas era real ni siquiera para los adictos más consagrados a su causa. En este mundo occidental moderno la paradoja de una Esparta cómoda, o de una devoción abnegada a los deleites que han hecho asequibles la ciencia y la tecnología modernas, era demasiado grande para la mayoría. Por otra parte, la completa superación de la nación-estado en alguna forma de gobierno mundial o de federación mundial, la limitación real y concreta de la "independencia" o la "soberanía" nacional seguía siendo a mediados del siglo en todas partes la finalidad de una minoría relativamente pequeña y magnánima. El pacifismo, la objeción de conciencia, la resistencia pasiva como la asociada con el nombre de Gandhi, toda esa clase de esfuerzos para olvidar la larga tradición

occidental que de la brega por el premio termina haciendo una *lucha*, siguen siendo en el Occidente propósitos de maniáticos, propósitos de una minoría no muy eficaz. Entretanto, a medida que la cultura occidental se extiende alrededor del mundo, el nacionalismo en su forma occidental característica se extiende también alrededor del mundo. A la mayoría de los norteamericanos esta difusión les parece buena. Las simpatías norteamericanas están con los árabes y los asiáticos como estaban en otro tiempo con los irlandeses, griegos y polacos que luchaban contra sus amos extranjeros; y no es la menos clara de las supervivencias del optimismo de la Ilustración entre nosotros la creencia en que un grupo nacional oprimido y consciente de sí mismo, una vez que se convierte en una nación-estado libre, contribuye con las otras naciones-estados a la concordia que se propone lograr la Naturaleza.

Lo que es más importante de todo, sobrevive, y con más fuerza, sin duda, en la América del Norte, la creencia en la bondad natural y la racionalidad del hombre. Es cierto que esta creencia ha sido modificada, depurada, despojada de sus implicaciones revolucionarias de la perfectabilidad revolucionaria *inmediata* del hombre. Como veremos pronto, muchos pensadores modernos la han puesto en tela de juicio muy seriamente. El hombre común nunca la consideró absoluta y desde luego no como una descripción de la manera como se comportan él y sus vecinos. Pero sobrevive como negativa en la forma de fuerte desconfianza por lo que puedo simbolizar crudamente como cualquier forma de la relación de pastor y oveja entre los seres humanos, incluyendo la del proyectista con aquellos para quienes hace los planes; y sobrevive como positiva en la convicción de que, de un modo u otro, de la discusión larga, libre y completa saldrá, inclusive en la escala de la nación-estado populosa, una "sensación de encuentro", decisiones en conjunto sensatas y desde luego las más asequibles.

La democracia —palabra excelente y exacta en este caso— tiene en la nación-estado su iglesia, con, por supuesto, su ceremonial; en la felicidad para todos en esta tierra su escatología, pero ya no milenaria, y un sistema muy complicado y elaborado de medios aprobados para alcanzar su ideal ético, "la sensación de encuentro". Gran parte de este sistema lo debe al largo pasado, y particularmente al cristianismo. Al cristianismo le debe el sentimiento del individuo como un fin, de la "dignidad del hombre" [5]. Al cristianismo le debe la forma que toma su conciencia moral, la forma que he llamado "puritanismo mínimo". Nada es más notable que la persistencia durante los dos últimos siglos de este sentimiento de conciencia, de responsabilidad moral, de guerra civil en el corazón. El Owen al que tomamos en el capítulo XI como ejemplo del extremista lógico de la Ilustración,

[5] No veo la necesidad de excusar este lenguaje por ser vago y oscuro; es muy preciso.

el Owen que llevó el ambientalismo simple de la época hasta el punto de señalar la inculcación de un sentido de la responsabilidad moral individual como la fuente de todo mal, nunca ha sido tomado en serio por muchas personas en el Occidente. Los lamentadores han visto que este sentido individual de la responsabilidad moral desaparecía bajo la influencia de la creencia en la bondad natural del hombre, o de la creencia en la ética utilitaria, o de la creencia en la educación progresiva, o de la creencia en la psicología freudiana, o inclusive de la creencia en el determinismo económico. El observador del hombre lo único que puede advertir es que bajo cualquiera y todos los sistemas de creencia en la imposibilidad de la elección individual entre lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, y de la creencia en la irracionalidad de los sentimientos de culpabilidad, el individuo sigue eligiendo entre lo que juzga bueno y lo que juzga malo, y sigue sintiéndose culpable si elije lo que considera malo [6].

En nuestra sociedad el individuo no se pone en modo alguno completamente de acuerdo con otros individuos con respecto a lo que juzga bueno y lo que juzga malo. Nuestra moderna democracia occidental se aviene en realidad, y quizá se pueda decir que se regocija, a veces y en algunos aspectos, con mucho relativismo ético. En la práctica posee un fuerte instinto, o, lo que puede ser mejor, un hábito, desarrollado o "cultivado" históricamente, que le hace aceptar la variedad. Tiene también, como un sistema para regular las relaciones humanas, muchos medios de promover la uniformidad. En grandes líneas, la democracia, al desarrollar las saludables ambivalencias de la vida real, valora tanto la variedad como la uniformidad, tanto la libertad como la igualdad. Uno tiene que vivir en una sociedad democrática determinada para saber dónde traza la línea divisoria entre esos dos fines aparentemente antitéticos. La mayor parte de la reciente literatura crítica considera el equilibrio conseguido menos que afortunado,

[6] Claro está que no puedo "probar" esta afirmación, pero no creo que sea un mero *obiter dictum*. Cualquier observador atento de los acontecimientos corrientes, cualquier lector de la miscelánea que llamamos literatura sobre los dos últimos siglos llegará a una conclusión semejante. Adviértase que yo no discuto el predominio relativo de la doctrina de Trasímaco: lo bueno, lo justo es para el individuo lo que puede conseguir. En el siguiente capítulo trataré de enfrentarme con la cuestión de hasta qué punto este "cinismo" moral (es su nombre popular, bastante adecuado, aunque no justo para la escuela cínica griega original) predomina en diferentes tiempos y lugares. Si puedo anticiparlo brevemente aquí, es evidente que no puede predominar en una pequeña sociedad sencilla y bien unida (la Roma primitiva, la Boston primitiva, o, *con respecto a la ética del grupo* en grupos como los de los oficiales de las fuerzas armadas o de los médicos). Por otra parte, este "cinismo" está siempre presente y se lo predica con frecuencia en cualquiera sociedad civilizada grande, desarrollada y compleja, pero raras veces domina, si lo hace alguna vez. Los "moralistas" realmente frenéticos —el señor Sorokin puede servir de ejemplo— que sostienen que toda nuestra cultura "sensitiva" se ha perdido moralmente me parece que sencillamente no registran, no ven lo que sucede, no son en absoluto observadores del hombre.

e insiste en que la democracia moderna, sobre todo en su forma norteamericana dominante, se inclina indebidamente hacia la conformidad, la igualdad, hacia un nivel monótono, aunque materialmente bastante elevado [7].

Yo no me opongo mucho a esta opinión, pero me gustaría señalar aquí que en la práctica la democracia no se ha propuesto hasta ahora terminar con los medios tradicionales occidentales para dar un énfasis externo al "hecho" de que los hombres no son de modo alguno idénticos, ni para terminar con la lucha por el premio —en verdad, con su extensión más bien—, ni para terminar con la pirámide económica, los héroes y el culto de los héroes. Hasta ahora el siglo del hombre común ha resultado ser el siglo del que sobrepasa el récord, el siglo de Lindbergh, Babe Ruth, los escaladores del Everest, los difundidores de carisma en todas direcciones. En los Estados Unidos estamos todavía contra los duques, pero no contra los aristócratas de "título flamante".

En resumen, en la algo menos que vista de pájaro con que en un libro de esta clase hemos podido contemplar la actuación del hombre occidental como persona moral, todavía parece reconocible, todavía parece casi natural a mediados de este siglo XX. Todavía se parece más al hombre de Alexander Pope, todavía parece hallarse en el istmo de su estado medio más que el dios con minúscula que esperaba la Ilustración, o cualquiera de las numerosas criaturas —mono, león, asno, perro, gusano— con las que se le ha comparado [8].

III

Nadie, ni siquiera un lamentador sano y jovial como Mencken, seguro de que éste es el peor de los mundos posibles y algo aborrecible, debería en estos tiempos burlarse del humor de los pensadores occidentales. En mi primer capítulo insistí en que existe ciertamente

[7] Dos ejemplos, desde puntos de vista muy distintos: David Riesman, *The Lonely Crowd*, Nueva York, Doubleday, 1955, y Eric von Kuehnelt-Leddihn, *Liberty versus Equality*, Londres, Hollis and Carter, 1952. Buenos informantes como F. L. Allen, *The Big Change* (Nueva York, Harper, 1952) y Max Lerner, *America as Civilization* (Nueva York, Simon and Schuster, 1958) se dan cuenta de que la nuestra es una sociedad pluralista, llena de variaciones humanas; pero ambos tienden a destacar la nivelación de los últimos cincuenta años, que nos ha hecho a todos, desde el millonario hasta el aparcero, "clase media".

[8] Una vez más deseo hacer comprender claramente las inferencias utópicas de la fe pura de la Ilustración. Podemos obtener un símbolo eficaz si citamos los títulos de dos libros muy conocidos escritos por creyentes ilustrados del siglo XX: *Man Makes Himself* de V. Gordon Childe y *Men like Gods* (Nueva York, MacMillan, 1923) de H. G. Wells, haciendo de ambos *Man Makes Himself like Gods* (*El hombre se hace a sí mismo como los dioses*). Permítaseme que repita que esta fe sobrevive en nuestra cultura.

una brecha, de la clase que a Mencken le gustaba destacar, entre el hombre común, preocupado quizá por sus pequeños intereses, pero evidentemente no atormentado por la inquietud mundial, y las clases intelectuales, algunas de las cuales son siempre Platones, siempre Juvenales, siempre Abelardos, siempre Luteros. Pero la brecha no es una muralla; hay siempre alguna comunicación, mejor o peor, a través de ella. Hay también grandes variaciones en el humor —simplifiquemos y digamos en la cantidad y la calidad de las lamentaciones— entre los intelectuales críticos de una época determinada [9].

La nuestra parecería ser una época de graves temores. El estado de ánimo intelectual de nuestra época es sombrío, indignadamente sombrío, pues seguimos siendo hijos del Occidente batallador. La mentalidad científica bien preparada desconfía del caso único, sobre todo cuando se le da la importancia simbólica de una generalización. Pero la no científica puede impresionarse todavía si se pone a Condorcet, después de todo una especie de filósofo de la historia, en contraste con nuestro Toynbee. La diferencia es una de esas diferencias inmensurables que confunden a la mentalidad medidora. Yo los contrasto no tanto por sus opiniones sobre cómo será el futuro como por sus sentimientos con respecto a su presente. Condorcet, en medio del Terror, proscrito y oculto, con la muerte a su alcance, parece dispuesto a irrumpir en una prosaica versión de librepensador de la canción de Pippa:

Si la Razón funciona
todo está bien en el mundo

Toynbee, en medio del nivel de prosperidad general más alto que ha conocido el Occidente, tiembla ante los horrores que lo rodean [10]. Toynbee ha vivido su vida en nuestra época paradójica de gran progreso material para el hombre común y el excepcional, dos guerras espantosas, una depresión mundial y la amenaza de otra guerra de

[9] Es muy necesaria una buena historia moderna de las clases intelectuales en el Occidente. Esa historia debería por lo menos intentar una morfología de tales clases en las sociedades históricas y, lo que es una tarea todavía más difícil, un relato de las relaciones entre ellas en el transcurso del tiempo, es decir una genética o dinámica de su evolución. Ahora bien, si esto es demasiado ambicioso —como sospecho que lo es— sería útil contar con un estudio comparativo de ejemplos de clases intelectuales en diferentes sociedades desde el punto de vista de la naturaleza y la extensión de su "alejamiento"; de lo que se lamentan, del vigor con que lo hacen, de lo que desean en lugar de lo que les disgusta, y de los buenos éxitos que obtienen en el fomento de sus esperanzas.

[10] Simplemente como historiadores de la civilización hay entre ellos una diferencia interesante. Condorcet no tiene evidentemente explicación alguna que dar con respecto a cómo una de sus épocas se convierte en otra, no tiene idea de una dinámica de la civilización. Toynbee se da cuenta agudamente de que tiene que explicar exactamente cómo uno de sus escaladores del risco sube hasta él; tiene que explicar el cambio

horror apocalíptico. Como hombre sensible, no podía dejar de contrastar esta realidad con las esperanzas, no sólo de la Ilustración, sino también con las de sus maestros victorianos. Algo ha salido mal.

No es de modo alguno claro todavía si los numerosos críticos de la visión del mundo de la Ilustración y sus enmiendas victorianas han avanzado mucho en nuestra época hacia una visión del mundo compartida propia. No están de acuerdo. La "vuelta a la religión" —es decir a alguna forma del cristianismo— hasta ahora ha estado lejos de ser universal, aunque a mediados del siglo es, ciertamente, bastante real. Quedan en todo el Occidente sólidos grupos de librepensadores, todos los cuales se muestran renuentes a abandonar el sueño del siglo XVIII. Hay grupos menos sólidos pero más numerosos de indiferentes, bastante preocupados con frecuencia, pero que no oyen las buenas noticias. Gran número de frecuentadores de la iglesia, especialmente en los Estados Unidos, siguen siendo firmes adherentes a una creencia que debería —si la palabra "deber" fuera una parte de la lógica ordinaria— separarlos de la clase de los cristianos; es la creencia en que "el hombre se hace a sí mismo". Hay, ciertamente, núcleos de cristianos tradicionales en la católica romana y en otras comuniones; y en la neo-ortodoxia ha revivido la insistencia cristiana tradicional en el pecado original.

El principal movimiento filosófico de nuestra época que se opone más directamente al optimismo racionalista es el existencialismo secularista, una resurrección del estoicismo sazonado con fuertes condimentos de estética y psicología modernas. Las dos corrientes de pensamiento generales evidentes en nuestra época, el historicismo y el antiinlectualismo, son ambas corrientes que se oponen al racionalismo y el optimismo del siglo XVIII, pero todavía no han desembocado en ningún gran depósito común. Nuestra conciencia de la historia no ha avanzado todavía mucho hacia la fijación de límites a nuestra creencia heredada en el cambio relativamente súbito, exactamente proyectado y permanente; en realidad, el simplificador puede sentir la tentación de decir que nosotros —o más bien nuestros intelectuales— hemos substituido la esperanza en una felicidad universal inmediata del siglo XVIII por el temor a una catástrofe universal

con algo menos vago y más compatible con la evidencia que la "razón" o la "ilustración" de Condorcet. La deuda de Toynbee con Darwin, sin embargo, choca con sus esperanzas provenientes de Jesús y Buda, y se refugia en una vaga escatología. Pero no puede eludir por completo la herencia intelectual de muchas obras científicas de los dos últimos siglos, la sensación de que la evolución cultural entre los hombres es un proceso largo, lento e irregular, regulado y llevado a cabo en una escala diferente por nuestros temores y esperanzas humanos, nuestros sentimientos dramáticos y morales. Desea un milagro, pero, a diferencia de Condorcet, no puede creer por completo en los milagros, o, más bien, tiene que tratar de convencerse de que debe creer en los milagros.

inmediata. Del mismo modo, algunas corrientes del antintelectualismo moderno, aunque están bastante lejos de creer en la racionalidad natural de los hombres corrientes, han terminado trazando programas de ingeniería cultural, y esos hábiles ingenieros trabajan con métodos de la Madison Avenue pero con excelentes ideales humanitarios contra las irracionalidades de los seres humanos para producir exactamente lo que preveía Condorcet. Sin duda nuestro conocimiento de la historia y nuestro conocimiento del papel que los impulsos, los prejuicios, los sentimientos, los hábitos, y todo el largo papel de la sinrazón, desempeñan en todo lo que hacemos se han combinado para que gran número de occidentales modernos se den cuenta también de que la esperanza del cielo en la tierra era ella misma irrazonable y anti-histórica. Pero todo esto de ningún modo se ha moldeado en lo que debo seguir excusándome por llamar desagradablemente "visión del mundo". A nuestra fe occidental no se le ha dado a mediados del siglo XX la organización, la codificación, la claridad de las creencias centrales que se debería darle si hemos de encontrar en nuestra fe, en nuestra visión del mundo, la guía moral y sobre todo el apoyo moral que necesitamos. Pero a este tema volveremos en la conclusión.

Entretanto, debemos anotar brevemente los males morales precisos sobre los que nos llaman la atención nuestros profetas. A toda una clase de esos males se los puede llamar vacilantemente "los vicios privados del desenfreno". Debería ser evidente para el lector que yo encuentre ciertamente difícil el estudio realista de la extensión de esos vicios. No son ni siquiera muy privados, pues la entrega a ellos afecta a todos los que están próximos al que los comete, además, sobre todo desde que la corriente del humanitarismo del siglo XVIII se mezcló con la del puritanismo, la sociedad, por medio del gobierno, ha tratado en muchas partes del Occidente de reglamentar, y a veces de prohibir, conductas humanas familiares como el juego, la fornicación —especialmente en la forma de prostitución organizada—, el consumo de bebidas alcohólicas, los deportes crueles, el duelo y otras muchas. Dudo de que el anarquista filosófico más extravagante sostuviese que la suma total de esos esfuerzos ha *aumentado* en realidad la suma total de desenfreno humano contra el que iban dirigidos. Al contrario, parece evidente que en la mayoría de los deportes occidentales, como el de atormentar a los osos cautivos con perros, ha sido eliminado, el duelo se ha reducido a pura excentricidad y el juego ha disminuido algo. El intento extraordinario de prohibir por completo el uso de bebidas alcohólicas en los Estados Unidos mediante una enmienda constitucional es ahora aceptado por todos, salvo por los prohibicionistas fanáticos, como un fracaso; pero en la mayor parte del Occidente una reglamentación más moderada del uso del alcohol ha reducido mucho, si se toma como punto de comparación los co-

mienzos del siglo XVIII, la embriaguez pública. Comenzamos a reconocer el alcoholismo crónico como una forma de enfermedad mental.

Los que creen que en el Occidente del siglo XX la conducta ha descendido a un punto bajo si se la mide por nuestras normas de moralidad tradicionales —o en todo caso por nuestras mejores normas modernas— conceden habitualmente mucha importancia a nuestras actitudes modernas con respecto a las cuestiones sexuales [11]. No cabe duda de que hablamos, escribimos y publicamos sobre todos los aspectos de las relaciones sexuales más libremente que nuestros predecesores del siglo XIX. Hay mucha pornografía en los impresos y las ilustraciones que me parece bastante constante durante siglos y que ha estado bajo la prohibición moral del cristianismo desde el comienzo y ciertamente no se la consideraba en consonancia con lo bello-y-bueno de los griegos. La mayor parte de ese material ha sido anatematizado por la legislación humanitaria-puritana que he mencionado anteriormente, y en nuestra época se lo ha obligado a ocultarse todavía más que en el pasado; pero, por supuesto, existe todavía. Lo que interesa realmente a nuestros moralistas es la medida en que en el arte y la literatura de propósitos serios —no necesariamente el arte y la literatura *buenos*— y en los convencionalismos de la urbanidad se han infiltrado palabras y sentimientos que para ellos llevan el sello de la preocupación pornográfica. A juzgar por las apariencias externas, es evidente que el siglo XX permite muchas cosas que prohibía el XIX. Si hemos vuelto o no a las normas del siglo XVIII es un tema que se presta a la discusión crítica. Ese último siglo en su mayor parte disfrutaba con la sal del sexo en su arte y su literatura, pero le agradaba un matiz de refinamiento y evitaba lo que llamamos "realismo": las palabras de cuatro letras, por lo menos impresas; la desnudez indecente, el goce seudo-clínico. En mi opinión, no hemos vuelto a la grosería de fines de la Edad Media, ni a la franqueza extraordinaria de un escritor latino como Marcial [12].

Pero el interés fundamental de los que creen que estamos muy entregados a los excesos sexuales profundiza más y no se limita a las exterioridades de la pornografía anticuada. Sostienen, aunque pueden no expresarlo de este modo, que la tradición del amor galante y del amor romántico se ha vulgarizado en el siglo XX, se ha difun-

[11] En esta visión a vuelo de pájaro de toda esta fase de la moralidad —el sexo, la familia, el divorcio, la delincuencia juvenil, los delitos de violencia— me concentraré principalmente en los Estados Unidos del siglo XX. Si podemos creer a nuestros críticos europeos, nosotros marcamos el paso en estas cuestiones y por lo tanto debemos dar un buen ejemplo.

[12] El lector de alemán —y cualquiera que pueda contemplar grabados— puede seguir esta línea entre el arte y la pornografía durante los siglos transcurridos desde el Renacimiento hasta el XIX en Eduard Fuchs, *Illustrierte Sittengeschichte*, Munich, Albert Langen, 1909-1912. El texto es una historia muy completa de las *mores* sexuales en la Europa Occidental, pero no es una historia de la moral.

dido por medio de la literatura popular y del cinematógrafo, e inclusive mediante la popularización y simplificación de la obra de Freud y otros psicólogos, y ahora retiene a la mayoría en su rollo obsesivo. La juventud norteamericana en particular, influida por toda la propaganda en gran escala, estimulada inclusive por la educación oficial, ha llegado, según se sostiene, a considerar los placeres sexuales como una especie de bien supremo. Las proezas sexuales, siempre en el Occidente una forma de distinción, parte de la lucha por el premio, han llegado a ser para la mayoría el premio mayor de todos y al alcance de todos. El resultado es la promiscuidad sexual, la frustración, los fracasos, interminables rivalidades, un grave contagio moral en un mundo que ya se hunde[13].

El historiador difícilmente puede estar de acuerdo con este diagnóstico alarmante. Muchas cosas relacionadas con la conducta mencionadas en los dos informes de Kinsey no pueden haberle sorprendido y tienen que haber sorprendido todavía menos a un médico que ejerce su profesión, a un consejero o a cualquiera que ejerce la cura de almas, o a quien conozca algo de la literatura del mundo occidental desde Homero y Moisés. En la actualidad, lo mismo que en el pasado, muchas preocupaciones humanas por las cuestiones sexuales siguen siendo substitutivas, un consuelo, un substituto, y no un estímulo. En una democracia a los nobles les es difícil perdonar a los ruines, quienes en nuestros tiempos modernos son muy numerosos y muy perceptibles. Además —y esto es sumamente importante— un observador moderadamente magnánimo del escenario norteamericano en particular debe reconocer que muchos de los jóvenes actuales son realmente magnánimos con respecto a las relaciones sexuales, los hijos y la familia. Desean las que consideran satisfacciones genitales normales, desean hijos —la súbita alza en el porcentaje de natalidad entre las clases superiores norteamericanas en nuestra época contradice seguramente al alarmista ingenuo lo mismo que al científico dedicado a la demografía de la conducta— y desean un matrimonio feliz. Los libros sobre el sexo y el matrimonio que leen, parte de la gran literatura norteamericana basada en el hazlo-tú-mismo, son esencialmente manuales de piedad, y la verdad es que muchos de los jóvenes consiguen ser muy expertos con respecto al sexo. Con toda seriedad creo que un informante objetivo acerca del escenario norteamericano tendrá que sacar la conclusión de que, con la excepción de lo que se llama a veces "café society" o "Hollywood", ese equivalente norteamericano moderno característico de una aristocracia corrompida y anticuada, la moral sexual de los Estados Unidos modernos es algo más estricta que la de muchos períodos de la historia occidental. E inclusive la "sociedad de café" misma, en esta época en que sobre-

[13] Remito al lector una vez más a P. A. Sorokin, *The American Sex Revolution,* estudio nada clínico ni realista.

viven más reglas sociales de la clase media que las que admitirá el alarmista, no puede darse el gusto tan libre y públicamente como lo hacían en el pasado los grupos privilegiados. Mesalina no podría sobrevivir mucho tiempo ni siquiera en Los Ángeles[14].

¿Pero la proporción de divorcio? Esa proporción es alta, ciertamente, en los Estados Unidos y refleja en parte, seguramente, los desengaños inevitables de una relación sexual exaltada hasta convertirla en algo inefable. Refleja también el aflojamiento gradual de las sanciones religiosas en favor de una monogamia estricta, el desarrollo gradual de las actitudes éticas hedonistas, la amplia aceptación de la opinión de que el matrimonio es simplemente una de las muchas formas de las relaciones humanas —un empleo, la pertenencia a un club— que puede y debe ser disuelto si una de las partes o ambas lo encuentran insatisfactorio. Todo esto es cierto. También es cierto que el divorcio es con frecuencia malo para los hijos. Pero en sí mismo nuestro alto porcentaje de divorcios no es una señal de relajación sexual ni de promiscuidad; en verdad, como les gusta señalar a los europeos continentales acostumbrados a instituciones tan antiguas como la de la querida, nuestra inclinación al divorcio es en sí misma un tributo a nuestras altas normas con respecto al matrimonio. El aspecto realmente grave de todo el problema sexual en los Estados Unidos no es de moral sexual en su sentido estrecho tanto como del papel que desempeña en el contexto más amplio de nuestros descontentos y temores, a lo que volveré al final de esta sección.

¿La delincuencia juvenil? Las estadísticas parecían mostrar un aumento. Sin embargo, ese aumento se debe en su mayor parte no a delitos precoces de carácter grave, como el robo, el asesinato o la violencia organizada al estilo de los *gangsters*, sino más bien a un gran aumento en la mala conducta anticuada, desde la ausencia sin permiso de la escuela y el afán de llamar la atención hasta la indisciplina y lo que Hollywood ha bautizado con el nombre de "selva de pizarra". También esto tiene sus explicaciones obvias. El movimiento en favor de la educación permisiva o progresiva, como la mayoría de los experimentos sociales —quizá debería decir como la mayoría de los experimentos— ha producido frutos que no esperaban sus iniciadores. La disciplina de los padres seguramente se ha relajado mucho. Parte de la culpa la tienen los medios de propaganda en gran escala, los que hacen las películas y los programas de televisión. Pero, sobre todo, en los Estados Unidos hemos tratado de ocupar a varios centenares de miles de adolescentes en lo que, a pesar de todas las rebajas

[14] Supongo que hemos pasado en este país la culminación de la preocupación seudo "freudiana" por el sexo. La frigidez en las mujeres —o, por lo menos, la incapacidad de experimentar un agradable orgasmo explosivo— comienza a no parecer tan inmoral como parecía hace pocos años. Hasta entre las personas atolondradas el sexo puede estar volviendo, no a la represión victoriana, sino a algo menos llamativo en la vida norteamericana.

hechas por los educadores en la rigurosa preparación clásica de la tradición occidental, a pesar del tejido de cestos, de la cerámica y de la educación física, sigue siendo una enseñanza formal. En el Occidente nunca hubo anteriormente nada parecido a esa educación formal universal. Ahora es bastante evidente que para un número muy importante de jóvenes exige un esfuerzo demasiado grande, proporciona una tentación constante, dada la atmósfera total de nuestra cultura, para la rebelión activa. Si podemos permitirnos el lujo de "educarlos", seguramente los debemos educar todavía menos clásicamente que como tratamos de hacerlo [15].

¿Los delitos de violencia? Los que se lamentan de que esos delitos son la característica de nuestra época, aquellos a quienes impresionan y sorprenden el gangsterismo continuo, los elementos criminales que actúan en los sindicatos norteamericanos, muestran más que la habitual renuencia norteamericana a recordar el pasado desagradable. Dos clases de violencia se remontan hasta muy atrás en nuestra historia relativamente breve: la violencia de la frontera, caricaturizada así como glorificada en las novelas y películas "del Oeste"; y la violencia de nuestras grandes ciudades llenas con una corriente continua de inmigrantes ignorantes de nuestras costumbres. Una de esas violencias, la del linchamiento, casi ha desaparecido de la vida norteamericana y todavía no ha vuelto a aparecer ni siquiera en la crisis actual con respecto a la integración en las escuelas del sur. La dramática disminución desde 130 linchamientos en 1901 (la mayoría de negros) hasta cero en 1952 es difícil de explicar, e imposible de explicar si tomáis la actitud del profeta de la condenación sin remedio. En realidad con la continua mejora en los métodos policiales se ha producido durante las últimas generaciones una relativa disminución gradual de los delitos de violencia en los Estados Unidos. Somos todavía el país más turbulento del Occidente, pero de ningún modo hemos retrocedido a nuestra época fronteriza.

Finalmente, hay todo un amplio campo de moralidad pública, que va desde las astutas prácticas comerciales, pasando por las vastas extensiones de lo que los norteamericanos llaman "peculado" y los tapados de visón y las cuentas de hotel pagadas y etcétera, hasta la traición. A este respecto una vez más el sentido común, y quizás las

[15] No trato de dar importancia a las condiciones reveladas en estudios como el del *Times* de Nueva York en marzo de 1958, el cual mostraba cómo los bien intencionados despejos de los barrios bajos de Nueva York, han contribuido a engendrar nuevos gangsters adolescentes. Pero, en primer lugar, estos problemas no son en modo alguno nuevos; siempre han formado parte de los grandes complejos urbanos. En segundo lugar, nos damos muy buena cuenta de ellos y trabajamos duramente para hacer algo a su respecto. La tendencia occidental a reformar, a limpiar, no me parece que haya disminuido en sentido alguno a mediados del siglo. Seguimos siendo personas muy morales y en ningún campo sentimos más deseo de hacer lo que está bien que en el de la educación.

ciencias sociales, tienen que llegar a una conclusión liberal: la situación total no es tan mala como la hacen aparecer los lamentadores profesionales, ni tan buena como quieren que sea los muchachos de la felicidad profesional. En una cultura tan competidora y tan multánime como la nuestra tiene que haber mucho engaño, mucha simulación. Pero el desarrollo de la reglamentación pública e inclusive, en parte, la competencia misma que acicatea el mal, contribuyen a corregirlo. Las medidas de higiene pública y especialmente la reglamentación de los alimentos y las drogas, han reducido en un campo importante los males resumidos en la vieja expresión *caveat emptor*, expresión tradicional que, dicho sea de paso, debería hacer vacilar a los amantes del pasado económico. Todos, salvo los muy "liberales", estarán de acuerdo en que la moralidad norteamericana en el campo de los negocios es, sobre todo con respecto a los trusts, mejor ahora que en 1900. La era de los Barones Ladrones ha terminado. La competencia política y económica, si bien aumenta la tensión nerviosa de nuestra vida, también hace difícil que continúe durante mucho tiempo cualquier fraude importante, salvo el que a unos pocos occidentales les tiene que parecer el fraude de toda vida en este mundo. La voz de un Cicerón moderno contra un Verres moderno se magnifica y difunde por todos los medios que nos proporciona la tecnología. Todo el aparato de la publicidad, el aparato de las ventas, que aterra o disgusta a un Ortega, un Orwell, un Koestler, puede ser y a veces es utilizado en favor de los ángeles; en verdad, algunos de nuestros ángeles más articulados de la Ilustración han aprendido a utilizar el aparato de los medios de propaganda en gran escala casi con tanta habilidad como los demonios.

Hay, no obstante, una categoría diferente de males morales de nuestra época tal como los ven los críticos exigentes, una categoría todavía más difícil de observar y de medir que la conducta que hemos estado examinando. Quizá se pueda entender mejor esta categoría considerándola como fracaso del *estado de ánimo*, no como complacencia en el mal tanto como apatía, tibieza, falta de fervor moral. Todo un aspecto de este modo de considerar los males del Occidente moderno ha aparecido ya con frecuencia en este estudio: la opinión, para decirlo de la manera más general, de que nos estamos acostumbrando a ser demasiado conformistas, demasiado semejantes, demasiado animales sociales, y de que, a la inversa, estamos perdiendo nuestra individualidad, nuestra originalidad, nuestra rudeza interesante. A esta opinión acompaña con frecuencia, quizás habitualmente, la opinión de que aunque *dentro* del Estado o de la sociedad —de la colmena dada— domamos el agón, se ha desarrollado *entre* las nuevas colmenas, y particularmente entre las dos mayores, más activas y mejor organizadas, la competencia más desenfrenada y sanguinaria conocida hasta ahora. A este último punto volveré pronto. Entretanto,

la afirmación general de que la sociedad occidental moderna se está haciendo demasiado conformista, demasiado "consciente de la seguridad", demasiado "dirigida por otros", es, en efecto, tan general, tan vaga, que su aceptación o su rechazo tiene que ser asunto de los sentimientos de uno, en realidad del estado de ánimo de uno. Hasta el intento hecho en líneas más generales de probar empíricamente la tesis es difícil y puede causar confusión.

Una fase especial de la generalización principal, la afirmación de que en los Estados Unidos la generación más joven quiere seguridad y no aventura, desea un empleo, o mejor una posición, y no ser sus propios amos; desean ser "hombres pertenecientes a una organización" y no "capitanes de industria", puede ser comprobada mediante los siguientes procedimientos: en primer lugar, un examen histórico comparando los Estados Unidos con los países más viejos de Europa, del cual puede resultar que algo de lo que aborrecen los lamentadores se debe a la madurez económica y social, que no es necesariamente senectud; en segundo lugar, un análisis de la manera como se hacen actualmente los inventos, las innovaciones y las mejoras de todas clases, pues indudablemente se hacen, y otro análisis de las formas casi innumerables de la verdadera competencia en nuestra sociedad y nuestra economía; en tercer lugar, un buen estudio de la medida en que los jóvenes consiguen realmente, de una manera u otra, ser sus propios amos, ser hombres no pertenecientes a una organización, pues nada es más común en el estudio de las relaciones humanas, inclusive entre esos hombres perspicaces llamados economistas, que el anuncio prematuro de que "ya no existe la x".

Yo me inclino personalmente a la opinión, ciertamente subjetiva, de que el *homo sapiens*, inclusive en su variedad norteamericana, está todavía más cerca de sus primos mamíferos —y no de los más parecidos a las ovejas— que de los insectos sociales. Los publicistas, a veces los mismos que opinan que los jóvenes carecen de intrepidez, de *verdadero* espíritu de competencia, se quejan de que no aceptan restricciones morales en su voluntad de vencer, en su intervención en la lucha por el premio. A este respecto el ejemplo favorito es el de los jugadores de fútbol de West Point, que hicieron trampa en los exámenes aunque eso iba contra su sentido de honor de oficiales. El historiador podría sentir la tentación de señalar que el honor militar romano o medieval del que se ha derivado el de nuestra casta de oficiales no habría sido tan exigente en un caso análogo —el campo de un examen de esta clase es banaúsico, vulgar, y la tentación de vencer es, después de todo, la más fuerte de las tentaciones— como en uno que igualase el honor y el coraje físico. Sin embargo, no cabe duda de que esos jóvenes violaron una ley moral real de nuestra cultura. Es cierto que formaban un grupo y que, dentro de ese grupo, eran sin duda muy imitativos y estaban dirigidos desde adentro. Y el

elemento esencial de su comportamiento era el deseo viejo y humano de sobresalir; uno inclusive oye remotamente el eco del *aien aristeuein* homérico, siempre ser el mejor en excelencias masculinas. Uno supone que esto nunca sucede en la colmena o el hormiguero, ni siquiera entre los insectos guerreros.

Todavía tenemos que enfrentarnos con lo que para los profetas de la condenación y para muchos publicistas que no merecen ese título cargado de emoción constituye el horror pleno de nuestra época, la fuente esencial, la justificación final de nuestras dudas, nuestras preocupaciones y nuestra desesperación. Concretamente, es la amenaza de lo que los periodistas llaman "la tercera guerra mundial", una guerra que, a juzgar por el precedente de las dos últimas y de los conocidos logros de la tecnología, podría destruir a tantas personas y tantas cosas que lo que llamamos civilización sería imposible en cualquier parte de la tierra; una guerra que ciertamente traería consigo terribles sufrimientos de la clase que repugna a toda nuestra tradición moral. La imaginación humana ha previsto todas las posibilidades, las que en el caso más extremo incluyen la extinción de todas las formas de vida, vegetal y animal, en la tierra. Lo que quiero señalar ahora es sencillamente que una vez más los horrores del Libro de la Revelación comienzan a parecer a muchos reales y presentes.

Sin embargo, solamente un alarmista descubriría en nuestra sociedad occidental señales seguras del abandono moral apocalíptico, del derrumbe del *estado de ánimo* que nuestras mejores frases conocidas de la historia ilustran bastante bien: "Después de nosotros el diluvio", "tocando le violín mientras Roma arde", *je-m'en-foutisme,* "la escritura en la pared", la cabeza del muerto en el banquete. Quizás he insistido ya suficientemente en que el diagnóstico del estado de la mente y el corazón de toda una cultura contemporánea es muy difícil y en cualquier sentido científico, imposible. Pero al presente no siento a mi alrededor la atmósfera de desesperación en gran escala que Huizinga y sus colegas han descrito con respecto al final de la Edad Media, ni el hervor de una inquietud en gran escala que se advierte en casi todo lo escrito en y sobre las décadas que precedieron y siguieron inmediatamente al nacimiento de Cristo. Es, ciertamente, posible, si se puede aplicar a grandes grupos, e inclusive a toda una cultura, la terminología de una ciencia basada en el estudio del comportamiento individual, que pueda haber estados de psicopatología colectiva, y que nosotros estemos ahora en uno todavía más difundido y grave que el del siglo XV [16].

El temor a una tercera guerra mundial puede, entonces, estar

[16] En un ensayo perceptivo, "The Next Assignment", *American Historical Review*, Vol. LXIII, enero de 1958, el señor W. L. Langer sugiere que el trauma colectivo de la peste europea puede muy bien haber sido una causa determinante importante del comportamiento que han registrado Huizinga y otros.

llevándonos a todos —a todos los occidentales en todo caso— a la locura en gran escala. Pero si es así, esa locura no se refleja todavía en la suma total del trabajo cotidiano, de la rutina social, del comportamiento convencional del hombre. Esa suma total, como he tratado de demostrar en este capítulo en contra de los titulares de los diarios, resulta por lo menos no peor, de acuerdo con las normas morales convencionales, que la de otras épocas de la historia occidental. Permítaseme un símbolo final: en los Estados Unidos unos cien millones de personas, muchas de ellas adolescentes, con su habilidad, su salud mental y física y sus capacidades sujetas a una prueba no más que muy casual, tienen a su disposición en las carreteras vehículos capaces de velocidades mayores que las de las locomotoras de vapor de sus abuelos, las que no podían salirse de los rieles y eran conducidas por profesionales adiestrados sometidos a rigurosas y frecuentes pruebas de salud y de capacidad; sin embargo, esos millones de conductores de automóviles mataron en 1956 sólo una persona por cada diez millones de millas que recorrieron con sus vehículos en el Estado con el peor récord y una persona por cada cuarenta y tres millones de millas en el Estado con el mejor récord. En esto están implicadas, por supuesto, muchas variables: el trabajo de los ingenieros de automotores y de los ingenieros de caminos, la educación y el acondicionamiento de los norteamericanos desde la juventud, y otras muchas. Pero creo que a cualquiera le es difícil negar a nuestro viejo amigo mítico el norteamericano "medio" algún sentido de la responsabilidad moral en relación con la fuerza casi parece que maneja con sólo un contacto. Lo que al alarmista le parece una señal mala de los defectos humanos a mí me parece que es en realidad una señal de la capacidad y del sentido de responsabilidad de los seres humanos. Si los hombres fueran tan malos como sostienen algunos moralistas mataríamos a mucho más de 40.000 personas al año en nuestras carreteras.

Nuestra tradición moral insiste en que nos neguemos a aceptar como necesaria cualquier muerte en un accidente de automóvil; insiste en que no debemos aceptar ni siquiera estadísticas como las anteriores, sino que debemos sentir horror e indignación ante esa cifra de 40.000 muertes anuales a causa del tránsito, en que sintamos la necesidad de medidas y campañas concertadas de todas clases para reducir esas cifras. Nadie debe quejarse de esta actitud moral muy humana y probablemente muy útil. Es cierto que las estadísticas muestran que los delincuentes juveniles, los psicópatas sexuales, los secuestradores y los que maltratan a su esposa siguen siendo en los Estados Unidos muy pocos en relación con la población total. También es cierto que nuestro horror y nuestra alarma por la conducta de tales personas está plenamente de acuerdo con nuestra tradición moral, y en particular con nuestra tradición cristiana modificada por el humanita-

rismo y el hedonismo de la Ilustración. Nuestra democracia occidental moderna, a pesar de sus críticos, está empeñada en hacer lo "mejor" por lo menos tanto como lo "más grande".

IV

Parecería probable —aunque supongo que es casi imposible demostrarlo empíricamente— que la angustia moral de nuestra época es en nuestro Occidente la marca de las clases intelectuales más bien que la de la mayoría. Debemos tratar de hacer ahora por lo menos un esbozo sumario de un problema que merece un estudio cuidadoso y objetivo: el problema de las clases intelectuales en nuestra época y en sus predecesoras inmediatas con respecto al universo y al destino del hombre en él. Por desgracia, ni los historiadores ni los sociólogos nos han dado todavía una base realmente buena desde la cual podamos iniciar ese bosquejo: no podemos confiar en la situación normal y habitual de esas clases en el Occidente, ni siquiera en su constitución, su modo de ser.

Como definición aproximada, podemos decir que las clases intelectuales son las que escriben, enseñan, predican y practican las bellas artes, la música y el drama. Esas personas no son de modo alguno las únicas que en el Occidente utilizan su mente, su "intelecto", no son las únicas personas *inteligentes* de nuestra sociedad. Los norteamericanos, para quienes, como para la mayoría de los occidentales, todos los derivados del *intelligo* latino llevan consigo connotaciones favorables, hacen de hecho una distinción peyorativa para señalar a los intelectuales que les desagradan, o con respecto a los cuales, para ser más justos, abrigan sentimientos ambivalentes: los vulgarismos "high-brow" (petulante), "longhair" (melenudo) y "egghead" (cabeza de huevo) hacen ese trabajo, y nosotros podemos dejar sin rencor que lo hagan en nuestro nombre. En las siguientes páginas me refiero esencialmente a los *eggheads*, denominación imprecisa y sociológicamente exacta.

Es difícil definir para todo el curso de la historia occidental alguna actitud normal de esos intelectuales con respecto a la sociedad en que viven. Muchos de ellos, en cualquier sociedad y en cualquier época, tienden a adoptar con respecto a una parte por lo menos de las acciones de sus compañeros una actitud conocida popularmente en el lenguaje norteamericano como "crítica". Pero el grado de su censura, la naturaleza y la proximidad de los cambios que piden, los blancos a que apuntan, su aceptación o su rechazo fundamental de la bondad de su sociedad y su gobierno, varían mucho en el tiempo y el espacio. También de un modo muy general, la expresión ahora de moda "enajenación de los intelectuales" se puede aplicar a esa actitud básica

de la clase en ciertos momentos del pasado occidental. Los cristianos primitivos, algunos de los cuales eran *eggheads*, estaban alejados de la cultura pagana contra la cual se rebelaban; los escolásticos, en conjunto, es igualmente evidente que no se habían alejado del mundo de su siglo XIII. Inclusive se podría defender la generalización de que los intelectuales, durante las grandes épocas de florecimiento de nuestra cultura occidental en la mayor parte del pasado, durante las "Edades de Oro", *no* estaban fundamentalmente alejados: las crónicas de la Atenas de Pericles (pero no la Atenas poco posterior de Sócrates y Platón), la Roma de Augusto, la Inglaterra de Isabel y la Francia de Luis XIV apoyan esta afirmación. Quizá sea mejor decir que los intelectuales de esas épocas de florecimiento sentían orgullo, confianza y esperanza con respecto al futuro de su sociedad, y aunque eran moralistas capaces de ironía y de sátira, no se inclinaban a la desesperación, e inclusive —o por lo menos así parece a la distancia— estaban en general de acuerdo con respecto a lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso[17].

Ahora bien, las clases intelectuales del Occidente del siglo XVIII eran esencialmente hostiles al orden existente; y los *philosophes* de Francia, que compartían con Inglaterra la dirección intelectual de la época, constituyen un ejemplo clásico de un grupo de intelectuales casi —no enteramente— sin oposición en su supremacía, y seguros de que las instituciones religiosas, políticas, sociales y económicas del Occidente contribuían a crear un ambiente ciertamente muy malo, un ambiente que había que cambiar de manera radical inmediatamente. Sin embargo, los *philosophes* estaban seguros de sí mismos y del futuro, alejados de lo que sostenían que era el mal pasado de su sociedad, pero confiados en que podían guiar a su sociedad a la buena vida para todos. No estaban alejados como nuestros *eggheads* modernos —inclusive los que ostensible y ostentosamente se han convertido recientemente al sistema norteamericano— están alienados en parte de los hombres y mujeres occidentales corrientes. Hemos estado en este terreno en el capítulo XI. Ya fueran anarquistas o ya proyectistas, los intelectuales de la Ilustración del siglo XVIII no sentían verdadera hostilidad hacia la mayoría, sus semejantes; en verdad, sentían a veces ese afectuoso amor por todos los hombres, esa *humanité*, su demasiado raras veces realizado *ágape*[18]. Eran los dirigentes

[17] Me disculpo por presentar tan breve e inadecuadamente este tema enorme y difícil. No quiero que se entienda que digo que los intelectuales de los períodos de florecimiento eran optimistas, y que los del nuestro son pesimistas. Hay un sentido en el cual puede decirse que todos los intelectuales del Occidente son siempre personas descontentas; hay un sentido en el que el romanticismo extremo de "el pensamiento es una enfermedad de la carne" de Thomas Hardy llega a infestarnos a todos, y quizá sea cierto.

[18] Creo que al amante más devoto de la humanidad le es difícil sostener que la nueva religión de la Ilustración consiguió realmente la benevolencia que de vez en

verdaderos y reconocidos de la mayoría, en la debida armonía con ellos en esa feliz —y, me temo, no muy común— posición que Toynbee llama la de una "minoría creadora" admirada por la mayoría unida a ella por el "mimetismo" [19].

Los intelectuales mismos llegaron en gran parte, después de haberse dado cuenta del fracaso melodramático de la Revolución Francesa en seguir el curso que habían trazado para ella, a perder su sentimiento de identificación con la suerte de la mayoría. Puede alegarse que la mayoría, inclusive en la América que ha acuñado esos epítetos despreciativos de *high-brow, longhair* y *egghead*, nunca ha dejado de mantener con respecto a los intelectuales sanos sentimientos ambivalentes, parte de los cuales son admirativos si no enteramente respetuosos. Sospecho que todavía se da entre la mayoría con respecto a la variada minoría tanta mimesis como la que pueden soportar las clases populares de una democracia. Pero poca duda cabe de que los intelectuales, aunque con frecuentes ataques de conciencia y con muchas explicaciones justificativas, se han vuelto contra la mayoría, contra *la mayoría que obstinadamente se niega a vivir de acuerdo con las normas que había establecido para ella la Ilustración.* En el siglo XIX los intelectuales sostenían generalmente que se volvían no contra el pueblo, que era sano en el fondo, sino contra la clase media, el obstáculo nuevo e imprevisto para establecer el cielo en la tierra. Para los primeros románticos la clase media era, sobre todo, un enemigo de la belleza y la sensibilidad, los filisteos contra los cuales, a los sones de la nueva música, los Davidsbündler marchaban hacia una victoria formal segura. Es con estos románticos con los que el artista, el escritor, el intelectual, aunque existía en su duro mundo de necesidades económicas sólo gracias al patronazgo de la clase media —ejercido, es cierto, no a la vieja manera directa y noble, sino mediante el horrible mecanismo del mercado— se convirtió, más claramente que nunca hasta entonces en el Occidente, en una persona mal comprendida, mal comprendida sobre todo por la mayoría.

cuando se pone de manifiesto en el cristianismo. El esfuerzo de los jacobinos franceses para incluir en su ritual banquetes de amor substitutivos era imaginario ciertamente. Véase mi *The Jacobins*, capítulo IV.

[19] Toynbee, que es, sobre todo, un moralista, sostiene que la señal inequívoca del fracaso de una civilización (o sociedad) es el rompimiento de ese vínculo del *mimetismo*, o imitación admirativa, entre la mayoría y la minoría, después de lo cual la minoría creadora se convierte meramente en una "minoría dominante", y la mayoría en un "proletariado" hostil a sus superiores; la sociedad bien integrada se convierte entonces en una sociedad de lucha de clases en su camino hacia la muerte y la disolución. Cualquiera que sea el valor objetivo de este esquema, tiene seguramente importancia para la comprensión del estado de ánimo de muchos intelectuales de nuestra época. Creen que nuestros conflictos son angustias de muerte, no señales de vida y desarrollo.

Para muchos intelectuales, especialmente, acaso, en este país, la continua confusión en que se halla este mundo según ellos podría ser explicada todavía, como la habían explicado los *philosophes*, por la continua existencia de un mal ambiente, todavía no superado, y por las adicionales instituciones y clases nuevas y ruines, que eran otros tantos males atrincherados. La buena lucha podía y debía seguir librándose. Los marxistas son el ejemplo más claro de esos herederos sobrevivientes de la Ilustración, y también lo son muchos de los conocidos en los Estados Unidos con el nombre de "liberales". Pero inclusive en el siglo XIX había señales del gran disgusto, un sentimiento de ira y desesperación por las estupideces, las insuficiencias, la obtusidad que el intelectual encuentra en sus semejantes menos bien dotados. *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert, obra en la que los esfuerzos de dos hombres estúpidos —y, lo que es peor, bien intencionados— para educarse a sí mismos terminan en tristes fracasos, le recuerda a uno que también Flaubert sentía algo parecido al gran disgusto que enviaba a los anacoretas al desierto, y asimismo mucho del orgullo y el amor a la exhibición que los enviaban allá.

No conviene exagerar el alejamiento de los intelectuales ni su sensación de condenación. Muchos de ellos, en realidad la mayoría de ellos, no viven habitual ni continuamente influidos por la desesperación. El peso del universo recae sobre ellos en los Estados Unidos menos pesadamente que en Francia; en Rusia —evidentemente un caso aparte— se supone que viven alegremente y sin alienarse y ni siquiera sostienen el dogma cardinal de sus colegas del mundo libre de que nada falla como el buen éxito [20]. Es evidente que en la mayor parte del Occidente hay todavía un público para la literatura de optimismo rosado, para lo que la década de 1920 asociaba con el nombre de Edgar Guest, aunque uno sospecha que muchos de los proveedores de esa literatura consoladora sufren agudamente, como los que proveen forraje para la Madison Avenue y Hollywood, a causa de una conciencia culpable que los coloca firmemente del lado de los alienados. Los intelectuales creadores siguen lamentándose, pero hay señales de que comienzan a lamentarse de su propia clase, o por lo menos a analizarla. Recientemente hemos oído hablar mucho de la desconformidad confor-

[20] La novela *El Doctor Zhivago* de Boris Pasternak, que salió de contrabando de Rusia mediante una traducción italiana, demuestra ampliamente que hay intelectuales alienados inclusive en la Unión Soviética, y que uno de los principales sentimientos morales occidentales que encarna y aprecia el intelectual ha sobrevivido allí. Me refiero al sentimiento profundo de que la vida ordinaria, triste, antipoética, regulada, satisfecha y rutinaria es de algún modo mala, así como triste; que el artista debe instar siempre al ataque contra los filisteos, cuya tristeza y falta de profundidad apesta la nariz de los profundamente alegres. Obsérvese la reciente erupción de libros norteamericanos sobre los horrores (¿males morales?) de la vida en los suburbios escritos por autores como A. C. Spectorsky, John Cheever y otros muchos. El dogma de que lo ordinario, lo convencional, es en sí mismo malo constituye uno de los productos realmente extraordinarios de la Ilustración.

mista, del pensamiento estereotipado entre los intelectuales, de las mentes abiertas *al ideal y cerradas a la realidad*[21].

Para los escritores, pensadores y artistas serios, para los que establecen el estado de ánimo y el espíritu de la cultura superior de la época, apenas puede caber duda: el sello, el estilo, el sabor es ciertamente negro, airado, protestante, desesperado, a veces digno y noble, y a veces —palabra sintomática inevitable— casi neurótico. Pasad la lista, desde Faulkner y Hemingway hasta Sartre y Jaspers y luego hasta Colin Wilson y los más recientes de los jóvenes airados e incompletamente autodidactos de Inglaterra; están siempre agobiados y nunca divertidos, aunque con frecuencia son amargamente inteligentes. El mejor de ellos, Camus, en su conmovedor discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura en 1957, no pudo desembarazarse de su carga un instante:

> ...Como heredera de una historia corrompida en la que se mezclan revoluciones marchitas, técnicas extraviadas, dioses muertos e ideologías gastadas; en la que la inteligencia se ha rebajado para convertirse en la sirvienta del odio y la opresión, esa generación (la de Camus), partiendo de nada más que de sus propias negaciones, ha tenido que restablecer dentro y fuera de ella misma un poco de lo que constituye la dignidad de la vida y de la muerte. Enfrentada con un mundo amenazado con la desintegración, en el que nuestros grandes inquisidores pueden establecer definitivamente los reinos de la muerte, esa generación sabe que, en una especie de carrera loca contra el tiempo, debe restablecer entre las naciones una paz no basada en la esclavitud, volver a conciliar a las clases obreras con la cultura, y reconstruir con todos los hombres el Arca de la Alianza. Quizá nunca pueda realizar esa enorme empresa, pero muy ciertamente ha aceptado ya en el mundo entero el doble desafío de la verdad y la libertad y, ocasionalmente, ha demostrado que puede dar su vida sin odio. Esa generación merece que se la aclame dondequiera que esté, y sobre todo dondequiera que se esté sacrificando[22].

Por lo tanto, hasta en su estado de ánimo más lóbrego y profundo, los intelectuales occidentales siguen siendo combatientes; no aceptan la resignación. Están muy lejos del Nirvana. Ni siquiera Arnold Toynbee, quien necesita aprender mucho de Buda, parece en su manera de comportarse muy cerca de la trascendencia del agón que él y sus maestros orientales predican. Y a mediados del siglo XX los intelectuales parecen estar tan lejos de conformarse como lo estaban

[21] Por ejemplo, Morris Freedman, "The Dangers of Nonconformism", *American Scholar*, Vol. XXVIII, invierno de 1958-59, pp. 25-32. Paul Pickrel, "The New Books", *Harper's*, Vol. CCXVII, diciembre de 1958, pp. 88-92, en una crítica de *The Academic Mind* de Paul Lazarsfeld y Wagner Thielens, hijo.

[22] *Speech of Acceptance... of the Nobel Prize for Literature*, Nueva York, Knopf, 1958, pp. xi-xii.

en el siglo XIX. Nuestro Occidente nunca ha sido seguramente más multánime que al presente.

V

Es por lo menos tan difícil discernir para el Occidente del siglo XX una norma de ideales morales como lo es para el del siglo XIX. Algunos de los entusiasmos que sentían los victorianos tanto por los ideales morales como por los estéticos de épocas particulares del pasado se han debilitado. La Edad Media ya no está de moda; pero no está de modo alguno enterrada, y todavía hay muchos a quienes gustaría hacernos volver a las certidumbres espirituales del siglo XIII. Tenemos, como apenas tenía el siglo XIX, un estilo arquitectónico propio, y hasta cierto punto tenemos también un estilo moral propio. Pero así como todavía somos lo bastante eclécticos en arquitectura para poder escarbar en el saco de presas de la historia y construir reproducciones coloniales, o cabañas como las del Cabo Cod, u otros estilos "tradicionales", así también en nuestros variados ideales morales seguimos dejando que muera muy poco del pasado. Hasta en los Estados Unidos, y después de toda una generación educada casi sin el latín y el griego, hay todavía quienes desearían que consigamos lo bello-y-bueno de Pericles, pero para todos, no para la minoría.

Trataré de bosquejar algunos de los rasgos de los ideales morales de nuestro siglo XX, concentrándome, como parece conveniente, en los Estados Unidos en su momento de hegemonía en el Occidente. Este es un tema enorme al que no puedo esperar hacerle justicia en este breve espacio[23]. Procuraré seguir una línea media, pero el lector no debe olvidar que la multanimidad norteamericana es muy real, que nosotros tenemos en alguna parte entre nosotros representantes de casi todos los "valores", todas las religiones, organizadas y desorganizadas, todos los gustos, todas las posiciones morales que han tomado los hombres. No debe olvidar que, por mucho que digan los intelectuales preocupados acerca de la mediocridad niveladora y la tiranía potencial de las masas en este país, nuestra actual multanimidad se basa en fuertes hábitos y fuertes creencias que hacen de la

[23] Inclusive antes que consiguiéramos nuestra actual posición en el mundo eran ya innumerables las obras sobre el carácter nacional norteamericano, la civilización norteamericana, el estilo norteamericano, y la misión histórica de los Estados Unidos. Pocos de mis lectores pueden haberse eximido de este tema en la educación oficial y no oficial, y supongo que algunos de ellos estarán hartos de él. Pero sigue siendo obligatorio. Es estudiado en todos sus aspectos en Max Lerner, *America as Civilization*, por un intelectual liberal tan concienzudo en este libro que a veces no parece liberal ni intelectual en el habitual sentido norteamericano de esas palabras; y se estudia específicamente nuestro tema en una obra meditada de Roger Burlingame, *The American Conscience*, Nueva York, Knopf, 1957.

diversidad —la libertad, la democracia, si queréis— una parte sólida de nuestra norma de ideales.

En primer lugar, y corriendo el riesgo de alguna repetición, debemos hacer unas pocas negativas necesarias. Los empadronadores, reforzados por muchos observadores menos oficiales, han puesto completamente en claro que los norteamericanos en general no erigen como un ideal el antintelectualismo en el sentido vulgar de la palabra, es decir, la depreciación del instrumento del pensamiento y la aversión a los que están preparados para utilizar bien ese instrumento; y no erigen al hombre de negocios como nuestro ideal nacional. En las encuestas sobre la opinión con respecto a qué profesión de la vida es más apreciada entre los norteamericanos, los jueces, los científicos, los altos funcionarios electivos, los médicos y hasta los profesores de colegio y los clérigos llevan generalmente la ventaja a los banqueros y hombres de negocios. Hay claras señales, que no pueden ser negadas ni siquiera en medio de nuestra reacción nacional ante el lanzamiento por los rusos del primer satélite artificial de la tierra, de que los millones de personas actualmente sometidas por primera vez en la historia a una educación oficial avanzada se dan plena cuenta de que no son Platones, Einsteins ni Pasteurs potenciales. Saben que no son intelectuales y no quieren hacerse intelectuales. Pero esto de ningún modo equivale a que sean *antintelectuales*. Tienen con respecto a nosotros, los *eggheads*, la irreverencia que se deja ver en las actitudes medievales con respecto a los sacerdotes y frailes, una irreverencia salvadora que probablemente los alivia de sentimientos que de otro modo estarían sometidos a represiones peligrosas. En realidad, *egghead* como palabra bélica es empleada principalmente en la guerra civil entre los intelectuales mismos, una guerra que, sin duda, en un mundo ideal debería terminar, pero que en nuestro mundo imperfecto puede ser de alguna utilidad como un escape para emociones que conviene no embotellar. Finalmente, el norteamericano no es inmoralista; desea ser feliz, cree —le han enseñado a creerlo los ilustrados— que tiene derecho a ser feliz, pero esta felicidad no es una inmersión hasta empaparse en el lodo del desenfreno sensual, ni una pura transvaluación de valores nietzscheana. Su código moral sigue siendo esencialmente el código moral tradicional del Occidente.

Esencial para un intento de comprender lo que los norteamericanos contemporáneos admiran, lo que creen que es *realmente* bueno, es la comprensión de cómo ven ese tema central de la historia moral del Occidente, el agón, la lucha por el premio. Permítaseme que repita una vez más que la admiración por el *gangster* o el hombre-que-se-sale-con-la-suya de Trasímaco, la actitud soez o la realidad soez, es eterna en la historia occidental y no tenemos buenas razones para creer que es más común ahora que en los tiempos de Celado, Crescencio y Escorpo (v. cap. V, p. 152) o en la época de Robin Hood. Los

ruines no son más numerosos, y quizá ni siquiera más poderosos de lo que solían ser; lo único que sucede es que, sobre todo desde la Ilustración del siglo XVIII, los nobles se han preocupado algo más por ellos y se han mostrado menos tolerantes con ellos. El cristiano encuentra muchas clases de tolerancia práctica más fácilmente que el ilustrado.

Ahora bien, el agón en los Estados Unidos del siglo XX, y en realidad en todo el Occidente libre, es algo pasmosamente complejo. Sobre todo muestra plenamente ese estado de contradicción interna, de imposible coexistencia de los opuestos, tan característica del Occidente, un estado mental fastidioso, punzante, aguijoneante, que los más preocupados de nosotros consideran intolerable. Deseamos que todos ganen los premios, y multiplicamos su número, su alcance y su calidad; pero sigue habiendo sólo unos pocos premios, y todavía son menos los primeros. Creemos firmemente que en un sentido completamente real un hombre es tan bueno como otro; y creemos con la misma firmeza que el hombre que puede batear .300 es mucho mejor que el que sólo puede batear .250, y que sólo en el lanzador puede la habilidad defensiva compensar esa deficiencia. Creemos muy claramente que los hombres son iguales y que no son iguales. En la rutina cotidiana de la vida no tenemos dificultades con el calificativo y salvador "con respecto a"; todos somos iguales ante la ley, iguales en la cola para comprar entradas, iguales en el supermercado, donde no hay cuentas abiertas, pero no somos iguales en el puesto del jugador de fútbol, ni iguales —seamos justos— como candidatos a la Phi Beta Kappa. Subsiste, no obstante, en nuestro resumen moral final la sensación inquieta de que hay algo que *anda mal*, algo no norteamericano, inclusive con respecto a una formulación tan consagrada como "son muchos los llamados pero pocos los elegidos".

Al menos ese me parece que es el sentimiento de gran número de intelectuales norteamericanos, un sentimiento que se deja ver en la renuencia de muchos educadores a hacer frente en todas sus consecuencias al problema de educar al niño excepcionalmente dotado. Es una especie de contracorriente de esa actitud sentimental que contribuye a explicar el número y la intensidad de quienes se preocupan por la tendencia niveladora del Occidente moderno, por la tiranía de la mayoría, por lo que creen que es nuestro rápido acercamiento a la uniformidad y la mediocridad amortecedoras. Si sois adictos al raciocinio convencional, como lo son por definición los intelectuales, y si creéis que los demás son también adictos, como por desgracia lo creen muchos intelectuales desde la Ilustración, entonces de una premisa tan evidente como proporciona, digamos, el preámbulo de nuestra Declaración de Independencia podéis sacar la conclusión de que puesto que los hombres creen que deben ser *iguales* van a tratar universalmente de hacerse *idénticos*, e idénticos de acuerdo con la norma de la mayoría, del término medio.

Yo no creo que al hombre corriente le cree dificultades la doctrina de la igualdad. Acepta las contradicciones y complejidades que ofrece esa doctrina en nuestra sociedad y en nuestras ideas sobre lo que debe ser esa sociedad. En este país hemos establecido nuestras reglas complicadas para el agón. Ante todo, y en mi opinión tiene mucha importancia, lo hemos diversificado mucho, hemos multiplicado los campos en que puede actuar —o luchar—, hasta cierto punto hemos llegado casi a descubrir alguna clase de premio, si no para todos, al menos para una gran mayoría. Nuestro número casi infinito de grupos organizados, desde los que se dedican al cultivo de las manías hasta los que tratan de salvar al mundo, nos parece disparatado sólo a los que no nos hemos recuperado de la década de 1920. Inclusive en lo más alto, donde la competencia es más feroz y, en sociedades como la del último período de Roma, moral y sociológicamente peligrosa, nos hemos sacado de algún modo gran parte del aguijón. En la política y hasta en el mundo de los negocios los vencidos rara vez se rebelan o conspiran.

Pero todo este tema del agón norteamericano merece algún trabajo de observación del hombre. Cualquiera que haya echado una mirada, por ejemplo, a nuestra variada literatura sobre cómo se puede triunfar en algo —digamos en el arte de vender— tiene que haber advertido los curiosos paralelos con la literatura del agón elevado y noble, desde Homero en adelante. La dificultad consiste en apreciar realísticamente la pérdida de dignidad, de tragedia, de humildad, de resignación que se ha producido indudablemente en el proceso de democratización. Estoy seguro de que la atmósfera moral y estética de un producto *egghead* como *La muerte de un viajante* no es realista y, ciertamente, no está más cerca de la seriedad elevada que los valores vulgares de los que parece compadecerse y despreciar. Pero aquí se plantea un problema que, repito, no hemos resuelto en modo alguno a mediados del siglo XX: ¿podemos hacer una democracia de este mundo y, no obstante, conservar la vieja tradición occidental de la lucha por el premio? ¿Podemos encontrar un substituto del cristiano "muchos son los llamados pero pocos los elegidos" en el que sean patentemente los hombres, y no Dios, quienes elijan?

Hemos hecho todo lo que nos ha sido posible para hacer a los hombres iguales, inclusive en el combate, en parte mediante las transacciones consoladoras a que hemos llegado entre las realidades de la vida diaria y los principios de los Padres del siglo XVIII: igualdad ante la ley, igualdad de oportunidad, etcétera, todas ellas, desde el punto de vista del idealista feroz, desesperadamente suavizadas en meras palabras, meros consuelos. Lo hemos hecho en parte inculcando un respeto sincero por las reglas del juego, reglas de las que, ciertamente, le gusta rodearse al norteamericano y que, a diferencia del inglés, no tratará habitualmente como absolutas, pero en las que "cree" fir-

memente en principio y le proporcionan una base para su eterna disputa con los árbitros. Y aunque entre una multitud el norteamericano gritará a veces "¡Matad al árbitro!", cree como individuo con una razón algo mejor que la que aducía Voltaire con respecto a su dios simbólico que si el árbitro no existiera habría que inventarlo. Además hemos llevado la conocida válvula de seguridad de la libertad de quejarse —me refiero, por supuesto, a la libertad de expresión— hasta el punto en que a algunos comentaristas, nuestras quejas les parecen un síntoma de una neurosis muy difundida. Pero aparte de que esta palabra y otras muchas tomadas de la psiquiatría y la psicología se han convertido en nuestra época en comodines tan vulgarizados que los maestros sensatos de la composición inglesa los están eliminando, no creo que los señores Drew Pearson, Westbrook Pegler y Red Smith —y sus devotos lectores— sean realmente anormales. La lamentación es uno de los grandes hábitos humanos, que el hecho de que casi todos sepan leer y escribir y la famosa propaganda en gran escala han hecho quizá sólo más perceptible, pero no más común. Finalmente, en nuestra sociedad norteamericana existen, arbitradas o espontáneas, complejas gradaciones o estructuras del agón que nos acercan más a una especie de igualitarismo realizado. Se puede simbolizar bien esto en el mundo del boxeo, con sus cuidadosas gradaciones desde el peso mosca hasta el peso pesado. En verdad, el norteamericano no dudaría en enmendar la frase de Homero que hemos considerado ya tan útil, *aien aristeuein*, convirtiéndola en "sobresalir siempre *en la clase de uno*" [24].

Socialmente, tiene que parecer que en los Estados Unidos contemporáneos la clase o la posición social llevan a veces a un exceso peligroso esta multiplicación y diversificación —esta democratización— del agón que estoy analizando demasiado brevemente. Como las innumerables novelas acerca de la posición social y los casi igualmente innumerables estudios "antropológicos" de Muncie-Middletown, Newburyport-Yankee City, y el resto tienen que demostrarnos indiscutiblemente a aquellos de nosotros que por lo menos leemos si no observamos al hombre, nuestras clases selectas son real y excesivamente complicadas y están sujetas a cambios, y causan mucha perplejidad a los extranjeros, quienes a veces no creen lo que dicen nuestros intelectuales más inocentes: que esas clases selectas no existen o, en todo caso, carecen de *verdadera* importancia [25]. Las personas dedicadas a

[24] Pienso desde hace mucho tiempo que necesitamos un buen estudio del deporte, profesional y aficionado. Hay el sugestivo *Homo Ludens* de Huizinga, pero este y otros muchos estudios de esta clase son demasiado filosóficos, se refieren demasiado al deporte como juego. Lo que necesitamos es un estudio sociológico del deporte como trabajo, como un universo con un propósito serio propio.

[25] Howard Mumford Jones me dice que una de las preguntas favoritas de los prisioneros de guerra alemanes que tratábamos de "reeducar" en la democracia, después de la obvia con respecto al tratamiento de los negros, era: "¿Qué nos dice de la hermandad y de la 'democracia' de sus colegios de letras griegos?"

la ayuda social que han sido testigos de los sufrimientos de la familia de clase media inferior se han convencido finalmente de que el muchacho que esperaban siguiera una carrera que elevara a los suyos a la clase media superior no puede esperar obtener el bachillerato esencial ni siquiera en el "colegio" de categoría inferior en la jerarquía académica local, no puede esperar elevarse él mismo; y saben, por lo tanto, que esta forma del agón es ciertamente muy real y que inclusive en nuestra democracia no todos son elegidos. La carrera abierta a los talentos en este país puede ser una fuente de más frustración, indignación y, finalmente, de sentimientos desastrosos para nuestra estabilidad social que de esa clase de satisfacciones que contribuyen a hacernos aceptar el universo y nuestro lugar en él. Sobre esta cuestión importante, como comprenderá el lector, vacilo en exponer una opinión. Nosotros, los intelectuales, podemos, y creo que "existencialmente" ya hemos comenzado a hacerlo, adaptarnos a las grandes dificultades cosmológicas que trae consigo el fracaso del establecimiento del cielo en la tierra de la Ilustración; su traducción entre la mayoría a las esperanzas y temores concretos de nuestro microcosmo individual plantea un problema mucho más difícil para el supuesto observador del hombre. De primera intención yo sospecharía que hasta ahora nos estamos dando maña en cierto modo. Las próximas pocas generaciones constituirán una verdadera prueba de esta dificultad moral: ¿puede haber una resignación ilustrada?

Por lo demás, debe darse por supuesto que casi todos los norteamericanos se fijan para ellos mismos ideales y normas que, a pesar de las malas connotaciones que tiene la palabra en la historia del pensamiento ético, uno puede llamar "hedonistas". Yo no creo que el reproche común de "materialismo" se pueda aplicar realmente a los norteamericanos, ni, por cierto, a los rusos, entre los cuales, según se dice, la palabra no constituye un reproche, sino una alabanza. Sin embargo, el norteamericano corriente está lejos de un ideal puramente espiritual, ascético o místico. No desconfía radicalmente —me refiero, por supuesto, al norteamericano real, corriente y conceptualizado y no al norteamericano igual pero diferentemente real, extraordinario e individual— de ninguno de sus apetitos "naturales". Cree que están *bien* para él, que *tiene derecho* a contar con buena alimentación, una buena casa, un buen automóvil, una buena vida familiar, una buena vida sexual y, en una palabra, con la felicidad. Su religión, aunque sea cristiano declarado, no le dice que esos placeres son malos, o que están llenos de tentaciones peligrosas, o —y esto es lo esencial— que son difíciles de obtener. De ningún modo cree, por supuesto, que es un cerdo de la piara de Epicuro. Cree que hay una mala satisfacción de los deseos, que hay deseos que no se debe tener. Sigue siendo heredero de una gran parte de la tradición heleno-judeo-cristiana sobre lo justo y lo injusto. Conserva, ciertamente, una forma democrática y

banáusica —una forma *vulgarizada*, si os gusta la palabra— del viejo ideal griego de lo bello-y-bueno. El cielo y el infierno ya no son para él tan reales como lo eran para sus antepasados, pero de ningún modo cree que "el hombre se hace a sí mismo". Es aficionado a un gesto, sintomático y simbólico, al que llama "golpear en la madera". Es una madera muy vieja, que tenía ya miles de años cuando nació Condorcet.

VI

La posición moral de la Rusia del siglo XX exige un tratamiento aparte, pues no es evidentemente la de las otras sociedades del mundo occidental. Sin embargo, no vacilo en llamar a Rusia "occidental". Tanto su vieja religión, el cristianismo, como la nueva, el marxismo, son ciertamente occidentales. Por supuesto, como nación-estado tiene su estilo propio, y ese estilo ha sido afectado por sus elementos "asiáticos" tanto como por sus elementos "europeos". Nuestro estilo norteomericano es también un compuesto de Europa y nuestra "frontera". Desde el punto de vista de este estudio, como he hecho notar anteriormente, el comunismo ruso es la más reciente de las grandes sectas que tienen un origen común en la Ilustración; es, si queréis decirlo de este modo, la herejía de la democracia occidental ortodoxa que más éxito ha obtenido, una herejía que, como la mayoría de las herejías vigorosas, se considera ortodoxia. No es necesario decir que estos términos tomados del vocabulario religioso occidental son repudiados con gran vigor por todos los marxistas, quienes comparten con los discípulos de un profeta muy distinto, Mary Baker Eddy, la convicción de que son científicos, de que comprenden el universo y el destino del hombre como los científicos del pasado comprendían algo más limitado o, por lo menos, más específico, más concreto: la materia. Sin embargo, el paralelo religioso parece obvio. El papel de Dios como diseñador y causa siempre presente lo desempeña para los marxistas una "teoría" de la estructura y la dinámica de la sociedad llamada materialismo dialéctico. El buen marxista considera al materialismo dialéctico como una teoría "científica", análoga, digamos, a la de la gravedad; pero ciertamente entre los numerosos creyentes se la ha objetivado bastante completamente en algo que es por lo menos un substituto de Dios, una Causa Primera y Final. El destino del hombre como una especie en la tierra es "determinado" por el funcionamiento inevitable del materialismo dialéctico mediante el "modo de producción", el que determina la estructura de clase y, por lo tanto, la consiguiente "lucha de clases". Esta lucha de clases se lleva a cabo (el verbo reflexivo es importante) de acuerdo con la dialéctica hegeliana, liberada por Marx y Engels del tonto idealismo de Hegel con respecto al "espíritu" y colocada debidamente en el sólido terreno de la "materia". Ha habi-

do una larga historia de luchas de clase, pero la única que tiene importancia para nosotros es esta última: la tesis capitalista contra la antítesis proletaria, la que, después de la victoria de los proletarios, victoria decidida e inevitable, y de una "dictadura del proletariado" revolucionaria y transitoria, producirá la síntesis final: la "sociedad sin clases".

No veo cómo quien está fuera del asunto, ni siquiera quien está dentro de él sinceramente, puede evitar la conclusión: todo esto es metafísica, teología y, al final, pura y firme escatología. La sociedad sin clases es el cielo, un cielo universalista, no contrapesado al fin por infierno alguno; un cielo que deberá existir en un futuro seguro, aunque no completamente impostergable, en esta tierra. Los marxistas se muestran cada vez menos dispuestos a ser muy explícitos con respecto a la naturaleza de la sociedad sin clases o el lugar y la fecha de su realización. La opinión ortodoxa, la opinión rusa oficial, da una explicación plausible y lógica de por qué no se ha logrado todavía la sociedad sin clases, ni siquiera en Rusia; la victoria de la antítesis proletaria sobre la tesis capitalista no es de modo alguno completa, y el proceso dialéctico no puede llegar a su terminación predestinada hasta que los proletarios venzan en todo el mundo, y sobre todo en los Estados Unidos. La sociedad sin clases se caracterizará —esta es una de las expresiones marxistas más famosas y de las que más se burlan sus enemigos— por el "debilitamiento del Estado". En la sociedad sin clases no habrá policía, ni fuerzas armadas, ni tribunales, ni compulsión como la que todos hemos llegado a aceptar como normal. Entretanto, en Rusia y en los países aliados con ella, no hay, no puede haber, más que la dictadura del proletariado. El buen marxista tiene que creer que hay maldad inclusive en Rusia, puesto que hay maldad en los Estados Unidos y en el resto del llamado "mundo libre". En cuanto a la naturaleza de la sociedad sin clases una vez conseguida, los marxistas, y en particular sus teóricos más sutiles, se muestran reticentes. Creen, yo pienso, que el concepto encarna un ideal ético elevado, que es hasta cierto punto un substituto del cielo cristiano, pero todos sus antecedentes morales e intelectuales les impiden admitir que abrigan semejantes conceptos. El señor Jourdain había hablado en prosa durante toda su vida sin saberlo; los marxistas han hablado de idealismo sabiéndolo demasiado bien en el fondo.

Además, el marxismo-leninismo es el hijo o el nieto no sólo de la fe utópica en la perfectibilidad humana de la Ilustración, sino también de la pasión del siglo XIX por el proceso, el cambio, la interminable dinámica del progreso. Ahora bien, todas las explicaciones de este proceso de moda en el siglo XIX, desde Hegel hasta los darwinistas sociales, insisten en una "causa" dinámica central: *conflicto, lucha, competencia.* Marx mismo es muy categórico con respecto a la crueldad de su propia versión de esta dinámica, la dinámica magistral de la "lucha de clases". Pero en los conflictos de esta tierra hay

heridas, crueldades, sufrimiento y derrota no sólo para los perdedores, sino también para los vencedores. Así le parecía a la tradición cristiana pura, y así le parecía a la Ilustración. Toda la escatología marxista es un intento de imaginar una serie de relaciones humanas *en esta tierra* en la que habrá cambio, ciertamente Progreso, rivalidad (o emulación, la palabra más agradable de que se puede disponer), en resumen, alguna clase de conflicto, pero no heridas, ni crueldades, ni sufrimiento, ni derrota, ni siquiera inadaptaciones, sino sólo victoria para todos. Los viejos mitos nórdicos ofrecían una perspectiva mejor; los guerreros —es cierto que no en este mundo, sino en el otro— luchaban vigorosamente durante todo el día y luego, curadas sus heridas, se recreaban durante la noche en el Valhalla [26].

La visión del mundo marxista-leninista rechaza todas las nociones de un ser o unos seres sobrenaturales, de un alma inmaterial y de otra vida. A los buenos marxistas les enfurece hasta el concepto freudiano de una psique, de un inconsciente, como violaciones de los "principios" del materialismo. Rechazan, también con fundamentos filosóficos disfrazados de "científicos", el concepto del libre albedrío individual. Pero la práctica moral marxista conserva mucho del puritanismo cristiano mínimo, del fervor reformista vigoroso, de la obligación individual de los fieles de ayudar de acuerdo con el mecanismo inevitable del materialismo dialéctico. El marxista cree en, y pone en práctica, sistemas de recompensas y castigos, y, donde ha sido puesto en el poder, se dedica a mucha ingeniería cultural. Su dialéctica le dice que el capitalista ayuda necesariamente a la causa marxista, pero sus emociones difícilmente le permiten amar, y ciertamente no le permiten perdonar, a su enemigo. En resumen, el marxista, como el calvinista, es un determinista decidido a hacer lo que su conciencia (palabra que el marxista no quiere utilizar) le dice que está bien, y a evitar temiendo y temblando lo que su Dios —el materialismo dialéctico— le dice que está mal. Esta es una solución vieja y apreciada del problema insoluble del libre albedrío, quizás una solución necesaria.

El sistema concreto de lo que está bien y lo que está mal que ha surgido en el comunismo ruso ortodoxo es esencialmente la ética de la Ilustración del siglo XVIII, bastante fuertemente matizada con la misma clase de puritanismo que se pone de manifiesto en los jacobinos franceses y en el puritanismo inglés anterior. Los rusos estaban obligados por su visión del mundo a sostener que los apetitos de los hombres

[26] En el capítulo final tendré que volver a este problema. Nuestra democracia norteamericana cuenta, en mi opinión, con un cielo en la tierra mucho menos explícito que el de los comunistas, pero también nosotros tenemos dificultades con nuestras actitudes con respecto al conflicto, como he advertido anteriormente. Sólo muy pocos reaccionarios pueden aceptar ahora la opinión de Spencer de que la naturaleza es con frecuencia un poco cruel, pero puede ser muy bondadosa, lo que constituye la esencia de la "solución" victoriana del problema del mal.

son naturales y por lo tanto buenos; no deben hacer tonterías con respecto a la redención por medio de la abnegación ascética, ni privarse de nada en este mundo como un pasaporte para el cielo. Los viejos bolcheviques llegaron al poder cargados con principios que se oponían a la gazmoñería, la codicia, la afición a la ostentación y la propiedad de las mujeres, características de la burguesía; a toda la hipocresía de la moralidad de la clase media; llegaron, más positivamente, con todo el equipaje de las virtudes del librepensamiento que habían acumulado en el siglo XIX. Inmediatamente establecieron la igualdad legal de los sexos, la completa libertad de divorcio y de aborto, el uso libre de preservativos, y abolieron la propiedad privada, y con ella males burgueses como el juego, la especulación, todo lo que Veblen rotuló tan eficazmente como "gasto visible". Los viejos bolcheviques, con Lenin al frente, no eran en modo alguno naturalistas rabelaisianos; eran, en realidad, ascetas. Estaban, en función de la vieja antítesis de libertad-autoridad, en principio y fundamentalmente del lado de la libertad; pero no creían que el hombre libre, el hombre de la sociedad sin clases final, fornicaría, jugaría, bebería, comería con exceso, se ostentaría, dominaría a otros, lucharía, mentiría, robaría y asesinaría. Sostenían que éstas y otras formas de mala conducta eran la consecuencia del modo de producción del capitalismo. Pero allí donde se producían esos malos actos, y en la siguiente dictadura del proletariado, que, según el desarrollo que dio Lenin al pensamiento de Marx, *significaba la dictadura de la minoría capaz*, la *élite* bolchevique, había que proceder contra esos males y los hombres malos que los cometían mediante el uso de la autoridad. Las pocas y modestas medidas libertarias o anarquistas del comienzo fueron retiradas pronto y comenzó la versión bolchevique de una República del Terror y la Virtud.

Al cabo de casi medio siglo hay en Rusia mucho que lleva el sello de esa República de la Virtud. Ha habido, por supuesto, retornos a algunas de las viejas maldades. El intento de abolir el uso del alcohol se ha convertido bajo Krushchev en no más que un intento de disminuirlo mediante la reglamentación, como sucedió con los británicos; sin embargo, la mayoría de los viajeros observan que la embriaguez, excepto, quizás, en las famosas reuniones diplomáticas, es menos común, o por lo menos menos evidente, que en la Europa occidental y en los Estados Unidos. A veces la prensa rusa se ha alarmado a causa de la delincuencia juvenil, el rufianismo y la corrupción de todas clases que se filtra de las democracias occidentales, como el jazz, el arte "modernista", las perversiones sexuales, etcétera, para no hablar de las formas más graves de "desviaciones" de izquierda y de derecha, la denominación rusa corriente de las "herejías". Es evidente que después de la muerte de Stalin quedó más campo de acción para el viejo Adán y la vieja Eva, más oportunidades para cometer los que

el cristiano ha considerado siempre pecados veniales de desenfreno. Sin embargo, es cierto que a los raros rusos que vienen al Oeste, especialmente a los Estados Unidos, les escandalizan nuestras costumbres, la lujuria pública —así les parece— de nuestra propaganda, la explotación del sexo, el gasto llamativo, el lujo de la Roma imperial en nuestras películas, revistas y televisión. Ética y estéticamente, las normas oficiales rusas, como se ha observado con frecuencia, han tenido, por lo menos desde el triunfo de Stalin, características de la época victoriana. Hasta su lujo y ostentación, en su mayor parte limitados, como corresponde a una sociedad socialista, a riquezas tan comunes como los famosos subterráneos de Moscú y los nuevos grandes edificios públicos, nos parecen pesados, anticuados, burgueses en realidad. La vida sencilla y el pensamiento elevado de los rusos parecen una versión más abaratada del calvinismo "práctico" del siglo XVIII, no un apartamiento ascético cristiano de este mundo, de ningún modo un anhelo místico de cosas superiores, sino un deseo impetuoso y no absurdo de producir y compartir las satisfacciones materiales más sencillas, las menos tentadoras, las menos embriagadoras, las menos espirituales. Esas normas son, por supuesto, en manos de los dirigentes nacionalistas, un medio de anteponer los cañones a la manteca.

Nuestros alarmistas que insisten en que Rusia y sus aliados están unidos en un bloque monolítico, en tanto que el Occidente libre está dividido, vacilante e incrédulo, son por lo menos culpables de convertir una diferencia de grado en una diferencia de clase. Hay evidentemente en el mundo comunista actual muchas de esas "contradicciones internas" que los marxistas encuentran con bastante facilidad en el mundo libre. Parece muy improbable que los rusos hayan resuelto la dificultad más obvia que la nueva fe de la Ilustración encontró desde el comienzo: el hecho de que esta fe universalista no ha hallado que sea eficaz ninguna expresión institucional importante, con excepción de la nación-estado, precisamente por su naturaleza parroquial y no universalista. Ni siquiera es cierto que dentro de la Unión Soviética los grupos nacionales constituyentes se hallen satisfechos con la autonomía cultural en un estado político dominado por los grandes rusos. El gobierno de la Unión Soviética mismo ha procedido hasta ahora con los Estados que se hallan dentro de su sistema de coalición y los que están fuera de él de una manera enteramente tradicional, lo que equivale a decir, según las normas cristianas y de la Ilustración, de una manera enteramente inmoral.

Peró las contradicciones —las tensiones no resueltas— abundan en el mundo comunista. La sociedad sin clases ha sido prometida tan clara y precisamente que su aplazamiento indefinido exigirá algo parecido a la adaptación en las ideas y el ritual que los cristianos tuvieron que realizar ante el aplazamiento indefinido del Segundo Advenimiento de Cristo. Es difícil imaginarse cómo se puede realizar —o

producirse— esa adaptación en la escatología comunista, salvo mediante algún recorte radical de la promesa utópica de la sociedad sin clases. El igualitarismo radical de los ideales marxistas, enteramente aparte del concepto de la sociedad sin clases, o, para decirlo más sencillamente, el igualitarismo económico específico de "a cada uno según sus necesidades", necesitará también seguramente una transacción, una adaptación, la explicación justificativa, el comentario que horrorizan al idealista. A la mordaz sátira de Orwell: "Todos son iguales, sólo que algunos son más iguales que otros", habrá que quitarle su encono. Esto se puede hacer, como sabemos bien en el Occidente. Se puede hacer evidente, en verdad científicamente cierto, que una bailarina rusa necesita más que una costurera; o se puede invertir la fórmula: "De cada uno según sus necesidades, a cada uno según su capacidad."

No es la perspectiva más improbable que la herejía marxista sea absorbida lentamente en la fe paterna occidental, que el actual cisma entre el comunismo y la democracia occidental se convierta en una rivalidad entre naciones-estados organizadas en coaliciones tradicionales, y no, como se ha sugerido a veces, en una lucha profundamente arraigada en la religión, como la lucha larga y todavía no resuelta, aunque ahora y por algún tiempo estancada, entre el cristianismo y el Islam. No sugiero que esa lucha nacionalista por el poder no tendrá sus horrores, pero si es cierto que el odio teológico es el más profundo de los odios humanos, es menos probable que esa lucha se libre con el encono con que se libraría una guerra religiosa. Por lo menos parece que la religión marxista tiene que seguir a la larga el modelo occidental del que nació: ese modelo es de feroz determinación moral inicial —determinación compartida por la mayoría— de abolir el mal, seguida por una adaptación gradual del grupo a la necesidad de vivir con, hacer frente al, y *hasta cierto punto* aceptar el mal. Expongo este modelo con una simplicidad excesiva y engañosa, pero será válido aunque lo exponga así.

VII

El historiador de la moral occidental debe tratar de explicar de algún modo cómo los dos grandes contendientes del siglo XX por la dirección del mundo occidental —del mundo entero— se ajustan a las tradiciones morales. Hago gracia al lector de una introspección más amplia por parte de uno y otro con respecto a la naturaleza de la objetividad científica o de la honradez intelectual, aunque alguna meditación acerca de si la objetividad científica y la honradez intelectual son en realidad idénticas podría no ser inútil. Resumiré una conclusión de antemano: un intento como éste puede hacerse pública-

mente en los Estados Unidos, pero todavía no se puede hacer en Rusia.

En primer lugar, si se juzga por la *conducta* y las actitudes expresas de los que están a cargo de la política pública y de los que la comentan públicamente, y según las normas éticas más elevadas de nuestra cultura occidental, ambas partes de este gran agón de las dos naciones-estados son casi igualmente inmorales. Todos somos lo bastante sensatos para saber que los otros no viven de acuerdo con sus ideales. El señor Thomas P. Whitney no tiene dificultad para demostrar, en un artículo titulado "Si Marx hiciese una visita a la Rusia de hoy" que Marx no encontraría allí "la sociedad sin clases ni explotación que se imaginaba" [27].

Pero una parte de nuestra tradición moral occidental —es más conocida inclusive en nuestra época, que según los lamentadores no conoce la Biblia, en la forma de la enseñanza de Cristo de "¿Por qué miras la mota que está en el ojo de tu hermano y ni echas de ver la viga que está en tu ojo?" (Mateo, 7:3-5)— exige que hagamos frente a los hechos: un observador hostil, o simplemente un idealista, podría escribir también de una manera muy devastadora sobre "Si Jefferson hiciese una visita a la Washington de hoy", o, aunque uno supone que el tono sería diferente, "Si Jesús hiciese una visita a la Washington de hoy".

Permítaseme, por lo tanto, que emplee francamente la palabra "idealista". Para el idealista de la tradición cristiana que enviaba a los anacoretas al desierto, que hacía que San Francisco abrazase la pobreza, que inspiraba y sigue inspirando en un grado asombroso a la Sociedad de Amigos, la jactancia, la adopción de posturas, las amenazas y recriminaciones, la doblez, el militarismo, la hipocresía de más-santo-que-tú (o, dicho más amablemente, la incapacidad de ver el otro lado), la diferencia realmente intolerable entre la práctica y lo que se profesa *en ambos lados* tienen que parecer sencillamente no cristianos. Pero hay más: al idealista de la tradición estricta de la Ilustración del siglo XVIII, así como al idealista de la tradición divergente del marxismo, la conducta de ambas partes les tiene que parecer tan inmoral como debe parecerle al idealista cristiano. Esta afirmación, que me parece incontrovertible, puede, por supuesto, ser considerada siempre como una condenación, no de la actual posición moral de los Estados Unidos o de la Unión Soviética, sino del idealismo moral intransigente.

Además, a los norteamericanos en particular se les puede recordar —es casi imposible que alguien pueda recordárselo todavía a los rusos— que para muchos occidentales que no son ciudadanos de ninguna de las dos grandes superpotencias rivales la verdadera situación moral de los rivales no se parece a la clara blancura moral en un la-

[27] *Times* de Nueva York, 27 de abril de 1958, sección VI, Parte I, p. 12.

do y a la clara negrura moral en el otro. Es improbable que esos occidentales, ingleses, franceses y alemanes, y otros muchos, sean idealistas morales intransigentes —el tipo es raro— y pueden creer muy bien que en la balanza un lado es realmente "mejor" que el otro. Pero son en parte extraños, y pueden contemplarnos a nosotros y a los rusos sin ese narcisismo moral completo que críticos como Toynbee consideran particularmente ofensivo en el nacionalismo "parroquial", aunque sin duda padecen la misma ceguera con respecto a su propia nación-parroquia. Por lo menos los norteamericanos deben esperar que los no norteamericanos enteramente honorables y sinceros criados en la tradición moral occidental se sentirán justificados al señalar que, de acuerdo con las normas de esa tradición, nuestra adquisición del Canal de Panamá fue inmoral, que en Okinawa y en otras islas del Pacífico practicamos "el colonialismo" contra el que predicamos, que inclusive en nuestra patria progresamos muy lentamente en la tarea de cerrar la brecha entre la práctica y lo que profesamos en el tratamiento de los negros; que nuestra política exterior desde nuestra rápida elevación a la dirección de una de las coaliciones rivales ha seguido en realidad bastante claramente la vieja, histórica y no muy moral tradición establecida al comienzo de la Europa moderna, que ha sido —o ha aspirado a ser— una política "realista" de equilibrio del poder, y no una extensión revolucionaria, nueva y virtuosa de la moral y el *espíritu* de nuestro grupo nacional a todo el universo del hombre.

Ahora bien, lo anterior lo puede escribir y publicar en los Estados Unidos un norteamericano; nada parecido con respecto a Rusia puede escribir y publicar un ruso en la Unión Soviética. Esta es una gran diferencia moral. No es, permítaseme que insista, una diferencia que elimina en este mundo real, imperfecto, complicado y aturdidor todo lo demás; no es una diferencia que elimina todas las semejanzas, no es una diferencia que elimina ni siquiera la semejanza en la metáfora; o, más bien, no lo es desde el punto de vista del examen naturalista-histórico de la moral, ni de un examen trascendental-religioso moderado. Concedo que para el absolutista que llega hasta el último límite los Estados Unidos y la Unión Soviética pueden ser con toda evidencia absolutamente diferentes moralmente, o absolutamente idénticos.

Para el resto de nosotros —para la mayoría de nosotros— creo que puedo hacer ver claramente algunas de las consecuencias de lo que trato de demostrar volviendo a un caso claro y concreto al que me he referido ya brevemente. En la Atenas de Pericles, ciudad-estado en la que el vínculo entre el individuo y el Estado era íntimo, la *Antígona* de Sófocles fue puesta en escena con la aprobación de las autoridades públicas. Dada nuestra distancia en el tiempo no podemos estar seguros de exactamente por qué causa les parecía a esos

griegos que Antígona había ido a su martirio. No era ciertamente una doncella ilustrada del siglo XVIII, y no se sacrificó por ninguna cláusula de la Declaración de Derechos. A ella y a John Stuart Mill les habría sido difícil entenderse mutuamente. Convengo en que no es probable que el público ateniense original creyese que la obra era en sentido alguno una crítica hostil del Estado ateniense o de las instituciones atenienses existentes. Hasta estoy dispuesto a suponer, lo que chocará al verdadero clasicista, que algunos de los espectadores atenienses originales pueden haber reflexionado: "Bueno, esta es una de esas cosas que pueden suceder en Tebas, pero no aquí." Sin embargo, Antígona desafiaba al "gobierno" representado por el regente Creón en nombre de la moralidad, "derecho" que, según ella creía —no sin un poco de orgullo de *hubris*, pues esta contradicción prometeica es vieja en nuestro Occidente— lo tenía ella y no Creón, aunque era rey.

Para lo que había dentro de Antígona —en su corazón y su alma, para sus sentimientos morales, el contenido de su conciencia, su superego— tenemos como nuestra larga herencia muchos nombres y expresiones, no enteramente sinónimos, pero todos esenciales para nuestro ser moral. Permítaseme que recuerde algunos: dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, *Ich kann nicht anders, e pur si muove* (aunque esto sólo fue murmurado), libertad de conciencia, libertad de palabra, *non sub homine, sed sub deo et lege,* procedimiento legal, *habeas corpus,* defensa jurídica, la dignidad del hombre, los derechos del hombre, el individualismo, o, sencillamente, la libertad escueta. También tenemos muchos nombres para, así como hemos tenido mucha experiencia de, lo que Creón *ha llegado* a representar[28]. Tiranía ha llegado a significar el uso inmoral e ilimitado del poder, pero tenemos el césaropapismo, el despotismo, la fuerza hace el derecho, la *raison d'état*, la *Realpolitik*, el fin justifica los medios, mi país con derecho o sin él, el *Fuehrer-prinzip*, el totalitarismo y la frase patética de Rousseau, tan llena de la contradicción occidental como cualquiera de las que se han pronunciado, pero, en mi opinión, definidamente en el lado malo de una gran valla moral: *puede ser necesario obligar al hombre a ser libre.*

Ahora bien, todas estas palabras y frases de ambos lados son expresiones de sentimientos humanos profundamente arraigados y, dentro del breve curso de la historia occidental, relativamente invariables. Como señales o símbolos son imprecisas, y cuando se les aplica la

[28] En la obra dramática Creón no es de modo alguno una personificación de la actitud de que el poder gubernamental está por encima de la moralidad, de que es "amoral"; en realidad la actitud de Antígona le convierte a la creencia —o el temor— de que con *su* actitud ha violado la religión; la conversión se produce demasiado tarde para impedir la catástrofe, pues de otro modo no habría habido tragedia. Quizá debería utilizar como mi testaferro a este respecto al Trasímaco de la *República.*

clase de análisis que sugiere una palabra como "semántica" se puede hacer que parezcan "sin sentido", precisamente porque están tan llenas de significados. En su totalidad, cada serie representa a la conducta humana dirigida por apreciaciones muy diferentes de cómo son y cómo deben ser los seres humanos. En su encarnación moderna en los Estados Unidos y la Unión Soviética el historiador debe observar que cada lado establece *como su meta* una sociedad a la que se debería aplicar la serie de sentimientos primera o libertaria más bien que la segunda o autoritaria: el ideal marxista, la escatología marxista sigue siendo la de la "sociedad sin clases" en la que el Estado y todos sus agentes, toda la violencia y todas las restricciones han desaparecido sencillamente, "se han marchitado". Pero de hecho y en la balanza de la realidad el Occidente libre es más libre que el mundo comunista, tan libre que en la mayor parte del Occidente los comunistas pueden anunciar su acuerdo con la contradición principal de los comunistas rusos, pueden hacer un esfuerzo firme para *obligar* a los hombres a ser libres, a conseguir la benevolencia por medio de la crueldad, la variedad por medio de la prescripción, la espontaneidad por medio de la planificación... Pero no necesitamos decir más; George Orwell, en *Animal Farm* (Animales en la granja) lo ha dicho mejor, aunque con más acritud. Hay, no obstante, un límite para la contradicción y la paradoja occidentales, pues aunque podemos creer lo que es imposible, no podemos creer lo que es absurdo. La pretensión de los rusos de que están del lado de la libertad parece absurda; la nuestra sólo realizada imperfectamente.

Nos hemos venido ocupando, no ciertamente de abstracciones, sino de la gran tendencia general del Occidente libre hacia lo que representa Antígona, y de la del Occidente comunista hacia lo que representa Creón. En el Occidente hay quienes están con Creón, y por lo menos algunas veces alcanzan tan buen éxito como él; podemos suponer que en el mundo comunista hay quienes están con Antígona, pero hasta ahora el mundo exterior sabe poco de ellos, a menos que hayan huido de Rusia. Y una Antígona que huye no es enteramente una Antígona.

Existen, sin embargo, aspectos menos heroicos y más mundanos de la moralidad. La honestidad debe hacernos admitir que, por lo que dicen los viajeros, los rusos se hallan más cerca que nosotros de una moralidad que ha desempeñado un gran papel en nuestra tradición. Son, en parte, pero con seguridad no totalmente, por falta de medios materiales para el desenfreno en su vida cotidiana, más trabajadores, más austeros, más sencillos, más "puritanos". El materialismo dialéctico, las realidades del patriotismo nacional, con la ayuda de la herencia selectista y autoritaria del leninismo, les han alejado mucho de la pocilga epicúrea. No nos equivoquemos: el viejo Adán y la vieja Eva tienen que seguir tan vivos en Rusia como en cualquier otra par-

te, y para el idealista moral *l'homme moyen sensuel russe* es todavía, según la expresión de John Mill, una pobre cosa. Yo no creo que el altruismo, la benevolencia, las virtudes de las bienaventuranzas, son más comunes en Rusia que en otras partes. Pero, aunque sólo sea a causa de la escasez de bienes de consumo y porque probablemente todavía se hallan en el estado activo de su nueva religión, los rusos parecen estar más cerca del estado moral, la *morale,* de sociedades como las de Esparta y la Roma primitiva que nosotros los del Occidente libre. El peligro de que los rusos puedan demostrar que todavía sienten un fervor de cruzados, que poseen una disciplina social y moral que nos derrotará, ha preocupado a muchos de nuestros publicistas, y no sin motivo.

Sin embargo, es necesario hacer algunas salvedades. En primer lugar, en nuestro lado, el cuadro negro de la decadencia occidental que pintan los profetas de la condenación más excitados no es un cuadro auténtico. Los hechos de las dos guerras mundiales demuestran que aunque a muchos, inclusive a la mayoría de nosotros, nos han educado para esperar el cielo en la tierra, podemos vivir con valor y dignidad en el infierno en la tierra. En la última guerra hasta las poblaciones civiles, no sólo en el virtuoso norte de Europa, sino también en el relajado sur, soportaron la prueba de los bombardeos aéreos mucho mejor que como habían supuesto los profetas. En segundo lugar, en el lado ruso, el mero transcurso del tiempo tiene que disminuir gradualmente la intensidad de su fe religiosa, su deseo revolucionario de conquistar y convertir. Los rusos movidos por el nacionalismo únicamente, por el mero amor propio mancomunado, pueden ser menos formidables que los rusos movidos por un *élan* espiritual que nosotros no comprendemos realmente, pero que hemos visto en la Francia revolucionaria de 1794, en las cruzadas cristianas y en las *jihads* musulmanas [29].

Además, a menos que podáis creer que una visión del mundo, las ideas respecto a la naturaleza del hombre y del universo, no ejercen efecto alguno en la conducta de los muchos que las tienen, tendréis que sacar la conclusión de que la visión del mundo rusa está mal concebida para conservar durante largos años las virtudes de la

[29] Yo no sugiero que este *élan* espiritual especial gane las guerras por sí solo, ni siquiera que este *élan* de inspiración religiosa sea la única clase de *élan* que en el pasado dio el triunfo a los grupos agresivos y en expansión; pero es posible que en nuestro mundo moderno de organización en gran escala haya que agregar algo de este espíritu a los pertrechos y la buena dirección para que se pueda realizar con buen éxito una expansión "imperialista". Nadie que conozca la actuación de las fuerzas armadas de los Estados Unidos en la última guerra general y en la de Corea puede descubrir honestamente mucho de esa clase de *élan* o de espíritu ni siquiera entre la casta de oficiales profesionales, y desde luego no en los soldados rasos. En los Estados Unidos nos gustaría a muchos convertir al mundo, pero no, y en esto creo que somos sinceros, por la fuerza.

abnegación y la *morale* espartana. En el conflicto simbólico entre los cañones y la manteca todos los fundamentos filosóficos comunistas están en favor de la manteca, y aunque evidentemente los hombres toleran lo que al racionalista puro le parece una diferencia intolerable entre el ideal y la realidad, entre lo que se profesa y lo que se hace, existe una tendencia, confirmada por la historia, en algunos hombres a hacer que desaparezca esa diferencia tratando de realizar el ideal y renunciando a la profesión de fe. Esos hombres pueden no ser muchos, pero a la larga ejercen mucha influencia. Cuando ese ideal es la comodidad material, como en el caso del marxista, esos hombres excepcionales consiguen mucha ayuda por parte de los hombres comunes y de la naturaleza humana corriente, esa pobre cosa. Los rusos, como los norteamericanos, "creen en" el progreso, y el progreso para el creyente es algo más, o algo menos, que la mera expansión afortunada de la nación-estado a la que pertenecen. Hemos llegado a uno de los problemas centrales que enfrenta el Occidente moderno: la doctrina del Progreso.

XIV EL PROBLEMA DEL PROGRESO MORAL

¿Quién no ha visto en los años recientes alguna forma de uno de los temas favoritos de los caricaturistas: un ser monstruoso, gruñón, simiesco, definidamente subhumano, que sostiene, o está a punto de manipular o conducir una máquina complicada, una bomba H, un proyectil dirigido o algo parecido? Quizá habrá como contraste un ser humano simbólicamente bueno, un científico con guardapolvo blanco, un humanitario bondadoso, inclusive un ministro de Dios, y una leyenda que dice: "¿Quién vencerá?" Verbalmente el problema, que seguramente se les plantea a muchas personas en el Occidente actual, es expuesto comúnmente como un contraste entre el hecho aceptado de nuestro gran progreso *material* y el hecho igualmente aceptado al presente de nuestro mucho menor —y quizás inexistente— progreso *moral.* En su forma más aguda la cuestión encara un dilema evidente: Ahora tenemos la posibilidad material de destruir nuestra civilización y, si se juzga por la historia reciente, nuestra moral es tal en la práctica que no parece de modo alguno improbable que aprovechemos esa posibilidad.

No es necesario recordarle al lector que este problema es ambas cosas: viejo y nuevo. El hombre occidental ha vivido durante mucho tiempo bajo la amenaza del desastre inminente: el hambre, la peste, la guerra, la inundación o el terremoto. En circunstancias que no comprendemos plenamente, en los primeros días apocalípticos del cristianismo, o en los agitados siglos XV y XVI de nuestra era, grandes poblaciones han sido impulsadas a la locura en masa por una sensación casi universal de perdición inminente; y, aunque sólo sea a causa de la herencia intelectual y sentimental de la primitiva creencia cristiana en el Segundo Advenimiento, pequeños grupos sectarios han estado anunciando el inmediato fin del mundo a intervalos de dos mil años. En verdad, la historia norteamericana proporciona muchos ejemplos de grupos que fijan fechas concretas para el fin del mundo. Uno de los últimos, cuando el fin no se produjo, decidió que sus pre-

ces habían inducido a Dios a aplazar la catástrofe. El hombre como individuo sabe que va a morir, y uno supone que sus dones filosóficos e imaginativos —o, como diría el verdadero romántico reaccionario y primitivista, maldiciones— han comprendido desde hace mucho tiempo la posibilidad de una muerte colectiva de la humanidad, o de un grupo determinado, como algo natural e inevitable.

Pero la Ilustración aportó algo nuevo al problema del destino del hombre. En los términos más sencillos desterró, para los plenamente ilustrados, a Dios y todo el complejo de lo sobrenatural de las esperanzas y temores del hombre con respecto al futuro y los substituyó con lo que llamamos la "doctrina del progreso" [1]. La doctrina del progreso, juntamente con principios como el de la bondad y racionalidad naturales del hombre, el igualitarismo democrático, la benevolencia humanitaria y una continua, e inclusive aumentada, conciencia occidental o fáustica de la historia, el progreso y el desarrollo, había puesto ya en el siglo XIX al pasado, el presente y el futuro del destino del hombre a una luz notablemente nueva. A los ilustrados les parecía que ya no había motivos para temer un desastre grande y completo. Ya no quedaba un Dios personal, con métodos inescrutables para el hombre, que pusiera fin súbitamente a un mundo que no había creado. Ahora se creía que la naturaleza nunca producía más que desastres locales y ocasionales; y, además, los hombres, los hijos favoritos de la Naturaleza, aprendían rápidamente a llegar a un arreglo con su madre. Los obstinados podían seguir desobedeciendo a la Naturaleza y ser castigados por su desobediencia; pero la desobediencia y el castigo y, sobre todo, la culpa, significaban algo muy distinto cuando el poder superior era un Dios cristiano y cuando era la Naturaleza objetivada de la Ilustración. Los hombres siempre han sabido en el fondo que la Naturaleza es un invento de ellos; habitualmente no han tenido la misma sensación con respecto a Dios.

En resumen, aunque inclusive en el siglo XVIII y más seguramente en el siglo XIX había intelectuales aislados que defendían la doctrina de la decadencia y no la del progreso, la mayoría de los occidentales confiaban en que los seres humanos de todas partes se estaban haciendo moralmente mejores y su situación mejoraba también materialmente. A este respecto debemos ser prudentes: después que la Revolución Francesa terminó con el primer florecimiento de la Ilustración, eran pocos los que esperaban el cielo en la tierra inmediatamente. La mayoría de los intelectuales victorianos —un Mill, un Carlyle, un Tocqueville, un Matthew Arnold— abrigaban dudas temerosas con respecto a si la mayoría podía mejorar moralmente, o "civilizarse" con

[1] Una vez más pido al lector que tome nota de mi frase limitativa: "para los plenamente ilustrados". El tema principal de la historia intelectual y moral del Occidente desde alrededor de 1700 ha sido *la coexistencia y la compenetración* de dos visiones del mundo generales muy distintas: la cristiana y la de la Ilustración.

la rapidez suficiente para impedir algunos desastres peores que el de la Revolución Francesa. Tenían plena conciencia del dilema: la máquina dueña del hombre o el hombre dueño de la máquina. Algunas de las utopías de fines del siglo XIX comenzaban ya a parecer utopías invertidas, a resolver el dilema suprimiendo la máquina [2]. Sin embargo, estos no eran sino presentimientos. La creencia central del Occidente seguía siendo una depurada creencia en el progreso, bien representada por Herbert Spencer entre los intelectuales de la década de 1860: el progreso moral va a la zaga del material, especialmente del progreso económico; hay todavía pequeñas guerras, hay todavía naciones atrasadas, e inclusive los ingleses tienen todavía duques, perros de caza, la Universidad de Oxford y cosméticos, pero la evolución majestuosa de la sociedad de lo militar a lo industrial seguirá gradualmente, como la historia geológica nos dice que se produce todo cambio en la Naturaleza, de una manera inevitable, dichosa, deliberada, como a todos nos gustaría que se produzca.

He señalado en mi último capítulo lo que apenas era necesario señalar: que a mediados del siglo XX pocos intelectuales, y uno supone que pocos de los otros grupos cultos del Occidente, pueden sostener semejante visión del mundo sin graves dudas. Por otra parte, me parece igualmente evidente que por lo menos en los Estados Unidos e inclusive entre los numerosos no existencialistas de la Europa Occidental a la mayoría de las personas se les hace difícil arrojar por la borda todo el cargamento de esperanzas y de mutua comprensión aparente que podemos resumir en el símbolo del Progreso. Ya he señalado, lo que algunos de nosotros tienden a no advertir, que el mundo comunista está profundamente entregado a una forma muy especial de la creencia en la doctrina del progreso [3].

Ahora nadie pone en tela de juicio el hecho —aunque algunos pueden considerar deseable que no se emplee al registrar el hecho una palabra tan cargada de valores como "progreso"— de que en el curso de la historia occidental conocida los hombres han conseguido una creciente capacidad para obtener de su medio ambiente material satisfacciones de las necesidades humanas obvias. Se puede medir este "progreso". Un ejemplo sencillo es la velocidad en los viajes, que abarca desde la velocidad del paso natural del hombre hasta la de los últimos aviones de propulsión "a chorro". Trazada gráficamente de modo que abarque los tres mil últimos años, la línea que representa la velocidad de viaje se mantendrá casi horizontal durante la mayor parte del período, y luego, solamente ayer, con el ferrocarril, subirá claramente en el diagrama. Como índice, la velocidad de viaje puede

[2] Samuel Butler, *Erewhon* (1872) y William Morris, *News from Nowhere* (1891) servirán como ejemplos. Pero ambos escritores parecen optimistas si se los compara con un Aldous Huxley o un George Orwell.

[3] Véase anteriormente, p. 443.

exagerar la medida en que todo este progreso material —el dominio por el hombre de su ambiente material, incluyendo ciertamente el que ejerce sobre su propia salud corporal, mental y física— se ha realizado recientemente y que ha sido, sin duda, muy grande. Somos todavía físicamente menos que superhombres, pero nadie puede poner en duda la realidad de este cambio, este "progreso", aunque sí su mensurabilidad.

Si hay un progreso en la conducta del hombre en relación con sus normas éticas, o inclusive un progreso en esas normas mismas, con respecto a los mil últimos años, difícilmente se puede medir ese mejoramiento cuantitativamente, difícilmente se pueden establecer índices numéricos de ninguna clase. El esfuerzo más ambicioso para aplicar una medición cuantitativa a los datos de la sociología histórica, o de la historia sociológica, que conozco es el de *Social and Cultural Dynamics* de P. A. Sorokin [4]; y Sorokin, como un buen hijo —un hijo *egghead* —de nuestra época, trata de medir la decadencia más bien que el progreso. No lo consigue, salvo en el aporte de pruebas de los movimientos "cíclicos" en la historia occidental, y sus índices tienen que parecer falsos a cualquiera que esté acostumbrado a medir lo mensurable. En las siguientes páginas me propongo el fin más modesto de tratar de hacer algunos cálculos aproximados de la naturaleza y el grado de los cambios que nuestro breve examen de la historia moral del Occidente hace posibles. Se los deberá considerar como aproximaciones basadas en datos inadecuados y en instrumentos inadecuados para el análisis de los datos, pues las ciencias morales no son todavía en modo alguno ciencias muy desarrolladas. Además, las ideas de cambio y de diferencia están llenas de dificultades filosóficas. Hay una buena y sólida base intelectual así como sentimental para aceptar como ciertas afirmaciones como "la moral que halla expresión en un campamento de concentración nazi es *diferente* de la moral que halla expresión en la Sociedad para Impedir la Crueldad con los Niños", o "la moral de la aristocracia británica en 1670 era *diferente* de la moral de la aristocracia británica en 1870". Pero hay también buenos motivos, según creo, para afirmar que se dan elementos relativamente *constantes* en la historia de la moral en el Occidente, algunos de los cuales señalaré en seguida. Un cocinero sabe que un cambio cuantitativo muy pequeño —una pequeña cantidad de otra especia— puede dar por resultado una gran diferencia en el plato que prepara, aunque la cantidad y la calidad de la materia prima que emplea, la harina por ejemplo, sigan siendo las mismas. La analogía es, por supuesto, más que habitualmente imperfecta, así como falta de dignidad; pero sugiero que una sociedad que emplea libremente las conocidas pala-

[4] Cuatro volúmenes, Nueva York, American Book Co., 1937, especialmente el vol. II, *Fluctuations of Social Relationships, War, and Revolution, with Statistical Tables*.

bras de cuatro letras en el trato "cortés" es muy diferente de aquella en que esas palabras están estrictamente prohibidas; a pesar de lo cual sus miembros, por *término medio*, pueden, inclusive "moralmente", comportarse de maneras muy semejantes con respecto, digamos, a las relaciones sexuales. La especia del lenguaje es importante, pero no es la materia prima.

II

Tanto en lo que respecta a los escritos sobre filosofía y ética como en lo que respecta a las nociones populares de ética incorporadas en la tradición, los códigos y los aforismos de la sabiduría popular, los tres o cuatro mil años de nuestra historia occidental ponen de manifiesto un evidente elemento constante. La honradez, la lealtad, la bondad, el dominio de sí mismo, la laboriosidad y el espíritu de cooperación son virtudes; la mentira, la traición, la crueldad, el desenfreno, la pereza, la agresividad evidente e incontrolada y el egoísmo son vicios. Se dan, ciertamente, limitaciones de grupo; la mentira a un extraño, la crueldad con un enemigo, son inmoralidades solamente en los sistemas éticos elevados que abarcan a toda la humanidad y no sólo al hombre occidental, y mucho menos a la tribu, así como al grupo. Sin embargo, hay una fuerte nota de universalismo inclusive en los ideales éticos populares del Occidente, una nota que suena tanto en el cristianismo como en la Ilustración y que ni siquiera ha acallado el desarrollo del nacionalismo moderno. Hay variaciones, con frecuencia grandes, en el grado del aprecio en que se tiene a esos ideales éticos comunes y con respecto a su interpretación. La noción estoica del dominio de sí mismo y la noción popular irlandesa del dominio de sí mismo en un velatorio son muy distintas, pero la virtud básica que trato de describir está en ambas. Ambas tratan de dominar la pena y la desesperación.

El elemento constante más notable en la historia de los ideales éticos occidentales es la reprobación general por los intelectuales, los hombres de negocios y la mayoría igualmente de todas las formas extremas del relativismo ético, el que en el Occidente toma habitualmente la forma de la doctrina de que para el individuo y para el grupo el buen éxito es justo y el fracaso injusto; y el buen éxito consiste esencialmente en esta norma en hacer lo que se quiere hacer, en conseguir poder, riqueza y prestigio. Agréguese a esto la idea de que los hombres y los grupos varían infinitamente en cuanto a lo que desean. Ahora bien, desde Trasímaco, pasando por Maquiavelo, hasta el último estudiante de segundo año que descubre y entiende mal a Nietzsche, este tema aparece constantemente en la historia del pensamiento occidental, aunque guarda silencio necesariamente durante gran parte

de la Edad Media. Sin embargo, esas doctrinas de relativismo ético nunca son, en verdad, "populares", y el representante más conocido de una forma de esa doctrina en los tiempos modernos, Maquiavelo, se ha convertido en un nombre substantivo común, en un sinónimo de "realismo" malvado[5]. La doctrina, en formas como "la fuerza hace el derecho", o la *Realpolitik,* o simplemente el nazismo, y aplicada a un grupo determinado, puede haber parecido que a veces, en los recientes años, ha obtenido respetabilidad y aceptación general entre la mayoría; pero esas ideas nunca han conseguido una aceptación plena en todo el Occidente, e inclusive entre los alemanes, quienes durante mucho tiempo han sido las víctimas propiciatorias de esas ideas, estaban lejos de ser mantenidas por todos. En realidad, como he sostenido en mi primera consideración del nacionalismo moderno (c. XII, p. 373), todos, salvo los nacionalistas más extremados, comprenden que el universalismo cristiano no puede aceptar el parroquialismo nacionalista como un absoluto, y que hasta el patriota cien por ciento debe dejar unos pocos puntos del porcentaje al cristianismo o la Ilustración. La opinión occidental sostiene generalmente que a los que dirigen el grupo no se les puede obligar a observar todas las partes del código ético, no se les puede obligar a aplicarlas tan rigurosamente como lo haría el individuo en sus actos como persona particular; pero sostiene que el grupo, desde el más inferior hasta el Estado, *debe* ajustarse a un código ético de ningún modo fundamentalmente diferente del código para las personas individuales. Ni siquiera la *raison d'état* ha sido aceptada en general cómo algo que exime a un estadista de la moralidad de su sociedad, excepto, quizás, entre algunos profesionales, como los hombres que gobiernan realmente el Estado. E inclusive entre éstos, y en una democracia, no seríamos muy realistas si descartáramos sus declaraciones de propósitos virtuosos como enteramente hipócritas. Hasta los primeros ministros, hasta los secretarios de Estado, son con frecuencia creyentes sinceros.

Limitándonos todavía a los ideales éticos, podemos anotar como un contrapeso de los constantes reales anteriormente citados que siempre ha habido, más particularmente entre los que escriben sobre ética, una gran variedad en la serie expresa de visiones del mundo en que fundan sus preceptos éticos. Yo, por temperamento, y ciertamente por educación, me inclino a adoptar la posición de que los

[5] Convengo en que Maquiavelo no era maquiavélico; no era ni siquiera un "idealista invertido", sino una figura complicada y un tanto académica muy consciente de la diferencia que existe entre lo que los hombres profesan y lo que hacen, y un nacionalista italiano un poco prematuro. El profesor Garret Mattingly alega que *El Príncipe* es pura sátira, que Maquiavelo piensa como moralista *lo contrario* de lo que parece predicar. *American Scholar*, XXVII, 1958, pp. 482-490. Cuando se desciende a los ejemplos concretos es difícil encontrar un relativista ético completo, intransigente, así como es difícil encontrar anarquistas filosóficos o solipsistas intransigentes y completos.

preceptos relativamente constantes son más importantes —influyen más directamente en la conducta humana— que las visiones del mundo, las cuales varían con el tiempo, el lugar y el pensador individual. Sin embargo, supongo que tiene alguna importancia que un hombre haga la misma cosa bajo la impresión de que está obedeciendo la voluntad de Dios o que la haga bajo la impresión de que está llevando hasta el máximo su placer, su *verdadero* placer. Por cierto, correré el riesgo de parecer algo anticuado y de manifestar mis dudas con respecto a si en esas condiciones las cosas hechas son en realidad la misma cosa. Pero, para recurrir a una metáfora utilizada anteriormente, las diferentes visiones del mundo no están, en mi opinión, más que sazonándose; sólo si se les pone especia al por mayor los manjares son radicalmente diferentes. Las dosis excesivas de imperativo categórico kantiano o de cálculo optimista benthamita pueden llevar a ciertos individuos muy lejos en direcciones diferentes y no siempre enteramente pronosticables. Las dosis ordinarias pueden narcotizar a veces, como sucedió señaladamente con el idealismo kantiano, que en el siglo XIX se convirtió en la creencia convencional alemana de que su profundidad filosófica nacional era lo único que los alemanes necesitaban con respecto a la virtud convencional. Pero en cuanto a la mayor parte, tanto el imperativo categórico como el cálculo optimista llevaron a la buena clase media del siglo XIX a las mismas decencias nada heroicas.

Sin embargo, uno puede arriesgar unas pocas generalizaciones acerca del alcance de esas maneras de contemplar la ética, de esos "estilos" en las visiones del mundo éticas. Ha habido en el Occidente dos períodos muy conocidos de máximo alcance en la variación individual y de grupo a este respecto: el del mundo grecorromano y el nuestro en los tiempos modernos. En ambas sociedades es notable la variedad de esas maneras de contemplar la ética. Varían desde las absolutas sancionadas por la religión, pasando por muchas clases de idealismo ético, inclusive la creencia en el otro mundo, hasta el utilitarismo magnánimo, el racionalismo, las relativamente raras afirmaciones de utilitarismo ruin, el relativismo ético completo y el culto del Ego. En contraste, durante toda la Edad Media se contemplaba la ética mediante la creencia, generalmente aceptada, de que las reglas de buena conducta para los hombres habían sido establecidas por un poder sobrenatural, un Dios que administraba recompensas y castigos a la manera de un juez; este Dios administraba una "ley natural", pero una ley que Él había impuesto y comunicado al hombre por medio de Su hijo y de la Iglesia, no una ley o uniformidad hecha y ni siquiera descubierta por los hombres sin ayuda. En resumen, el lugar común es exacto: en la Edad Media la ética oficial se basaba en un idealismo que trascendía la experiencia de los sentidos, el conocimiento empírico. Finalmente, y a pesar de la boga

del idealismo filosófico alemán en el siglo XIX, puede haber poca duda de que el peso del pensamiento y el sentimiento occidentales con respecto a la ética ha dejado en los tiempos modernos de recaer en lo que William James llamó "propensión a la ternura" para recaer en lo que llamó "propensión a la dureza". Hedonismo, utilitarismo, pragmatismo e inclusive términos más ambiguos como "naturalismo" o "racionalismo", aunque invitan al filósofo a una larga discusión, pueden ser arrojados flojamente como una manta sobre las visiones del mundo éticas de, sospecho, la *mayoría* de los occidentales cultos en los tiempos recientes. Inclusive los movimientos del siglo XX que se apartan de lo que podemos llamar vagamente aproximaciones a la ética "naturalistas" o "de este mundo" o "duramente empíricas" me parece que no han conseguido todavía que muchos piensen y sientan muy trascendentalmente. Pero, por supuesto, toda la tradición cristiana, *en la práctica*, ha hecho siempre para la mayoría a este mundo —el mundo de la experiencia sensual filtrado a través de y organizado por millones de mentes durante muchos siglos— algo más real, o por lo menos algo más cierto con toda su variedad que cualquier otro.

Quizá sea más difícil demostrar la existencia de una especie de elemento constante en la conducta humana durante el curso de la historia occidental. No cabe duda de que puede sostenerse que en cualquier época determinada y en cualquier grupo determinado se da un promedio de conducta ni muy buena de acuerdo con las normas éticas aceptadas ni muy mala de acuerdo con las mismas normas. Las limitaciones biológicas del hombre, las limitaciones económicas que hasta ahora han sujetado bastante bien a la mayoría, la influencia que el convencionalismo y la conformidad ejercen en los hombres se combinan para hacer bastante real, por mucho que la mente más sutil o quizá meramente protestante rechace su realidad, la concepción de un *homme moyen sensuel*, un indeciso en todo lo que piensa, siente y hace, el hombre que impide que este mundo sea un cielo, y quizá también que sea un infierno. Desde este punto de vista no es difícil extender semejante concepto al breve curso de la historia occidental, y llegar, con Mencken, a la conclusión de que, a pesar de la conducta fantástica, divertida, irritante, noble o ignominiosa de algunos hombres durante esos siglos, la mayoría de los hombres, como paganos, judíos, musulmanes, cristianos y librepensadores, se han comportado de una manera completamente insatisfactoria para la mayoría de los moralistas; han sido malos, pero no muy malos; buenos, pero no muy buenos. La mayor parte de ellos no se han atenido a la posición intermedia que sugiere el proverbio griego "nada con exceso"; más bien han oscilado entre el mal no heroico y el bien no heroico, sin llegar nunca a los extremos del santo o del pecador, pero sin acercarse nunca al equilibrio que implica el ideal griego.

Mencken habría convenido con J. S. Mill en que "la naturaleza humana ordinaria es una pobre cosa", pero con el, para él, comentario salvador: "¡gracias a Dios!" El *homo sapiens*, el papanatas bonachón, puede ser descarriado por reformistas que manipulan su sentido normalmente no exigente de la decencia y a veces le hacen comportarse "contra la naturaleza" durante un tiempo, pero posee la suficiente inercia moral, que en la realidad es una especie de energía salvadora, de modo que vuelve pronto a su normalidad probada por el tiempo y eficaz.

La afirmación fanfarrona de Mencken de que "la naturaleza humana no cambia" está enunciada en un lenguaje moderno, pero el historiador de la moral debe hacer constar que algo de esa concepción de un elemento constante en la conducta humana ha sido en sí mismo un elemento constante del pensamiento occidental. Sin embargo, debe hacer constar también que la crónica histórica misma no sigue seguramente una línea recta de ninguna clase, ni hacia arriba ni hacia abajo. Ahora bien, empleando una metáfora obvia, el paisaje moral que nos ofrece la historia no es una llanura ni una meseta, sino un paisaje variado con grandes alturas y horribles profundidades. Puede suceder muy bien que la gran extensión de las colinas medianas y las llanuras onduladas sea más monótona, que la vida sea más igual siempre y en todas partes que en las cumbres y en los abismos. Pero los hombres se extienden por todas partes. Solos con frecuencia, pero a veces en gran número y otras veces a millares, dejan las cómodas llanuras de Mencken y se dirigen a las alturas o las profundidades, o, como los turones casi medievalmente simbólicos, nadan en los mares hasta que se ahogan.

III

Pero debemos volver de la metáfora a la historia. Vista desde mediados del siglo XX, la historia de la conducta humana en el Occidente no parece ser de un claro mejoramiento o progreso moral, ni de evolución unilineal hacia arriba. Por supuesto, ni siquiera los teóricos evolucionistas como Comte o Herbert Spencer, aunque eran insensibles a los hechos de la historia, veían el curso de la historia como una línea absolutamente recta o curva, siempre ascendente. Había que admitir algunos lapsos, algunos fracasos, alguna retrogresión. Sin embargo, la expresión "evolución unilineal" no es injusta para describir la forma que la noción del progreso aplicada a la conducta humana tomó con muchos de esos pensadores de los siglos XVIII y XIX. En ese sistema un inglés corriente de 1901 *tenía* que ser un ser moralmente superior que un ateniense corriente de 416 a. de C. El observador consciente de la historia habrá advertido quizá que esas fechas son las

de la organización por Kitchener de los campos de concentración en el África del Sur para hacer frente a la guerra de guerrillas boer y del ataque ateniense a la islita de Melos; en la primera, unos 20.000 mujeres y niños boers murieron de enfermedad, hambre, abandono y desesperación; en la segunda, todos los varones de Melos fueron muertos, y las mujeres y niños, esclavizados. Esto era progreso, quizá, pues en 1901 la esclavitud oficial e institucional había dejado de existir en el Occidente, pero no era el progreso con que soñaba Condorcet.

Con la reciente boga de Spengler, Toynbee y otros filósofos de la historia el concepto de variación cíclica en la conducta humana ha vuelto a ser una especie de moda. El término "ciclo", como el término "revolución", está tomado de la mecánica y tiene en su raíz la idea de repetición exacta, como sucede con la revolución o giro de una rueda, que no es de modo alguno aplicable a lo que sabemos de la historia humana. Sin embargo, los dos términos han sido traducidos, en el uso corriente, a esa imprecisión apropiada útil en el estado actual de nuestro conocimiento de los asuntos humanos. Emplearé las palabras "ciclo" y "cíclico" vagamente para referirme a la variación que va aproximadamente de un extremo definible al otro, aunque de ningún modo habitualmente en un intervalo de tiempo repetido y exacto, ni en distancias iguales, espirituales o materiales, quizá veamos más claramente nuestro problema si consideramos algunas de esas variaciones "cíclicas" en la moral humana.

El más omnímodo de esos ciclos o variaciones tiene que oler inevitablemente a filosofía de la historia, con todas sus hipótesis, corazonadas y grandes ideas con frecuencia sugestivas, pero, de acuerdo con las normas de la historiografía profesional, completamente incomprobables. Sin embargo, aventuraré la sugestión de que hay varias formas de oscilaciones o ciclos en la historia occidental, movimientos de una polaridad hacia otra.

El primero es una polaridad de conservadorismo, de conformidad con los sistemas establecidos, por una parte, y de cambio, inventiva y espíritu de empresa por la otra. Sospecharía que nadie, desde San Agustín e Ibn Khaldun hasta Hegel y Toynbee, ha escrito sobre la filosofía de la historia sin alegar como hechos comprobados de la organización y el comportamiento sociales occidentales lo que trata de describir en esos o parecidos términos polares dualistas. La forma más absoluta e intolerante que se ha dado a esa polaridad, la dialéctica hegeliana, la que abarca nada menos que toda la civilización humana —la tesis del despotismo oriental, inmutable, eterno, y luego la antítesis de la libertad griega y occidental, innovadora pero irresponsable, anárquica; y por fin la síntesis de la *verdadera* libertad germana, progresista pero ordenada— está tan lejos de los hechos que casi, aunque no enteramente, carece de sentido. (No enteramente,

porque, a diferencia de los hechos crudos, precisamente porque es una teoría es algo más que mero disparate.) En formas más modestas, aplicado a sociedades más pequeñas, no sujeto a ningún movimiento rítmico o inevitable, sin que signifique que todos los miembros de una sociedad determinada están siempre en uno u otro polo, el concepto básico tiene su validez parcial.

Para el historiador de la moral, la polaridad puede ser expresada más convenientemente en términos tomados de Maquiavelo y empleados de nuevo por Pareto, términos a los que ya me he referido (p. 265). En algunas sociedades y en algunas épocas el sentimiento, el estilo, ha sido impuesto por los leones, y en otras por los zorros. Los espartanos eran leones y los atenienses zorros, aunque las dos sociedades eran contemporáneas. Los aristócratas medievales del Occidente eran leones; los plutócratas norteamericanos de la Edad de Oro eran zorros. Estos dos últimos grupos eran partidarios de la violencia y ninguno de los dos vivía de acuerdo con las mejores normas de nuestro pensamiento occidental. Pero sus estilos morales eran diferentes. Los leones, en el mejor caso, son dignos de confianza y no progresistas; los zorros, en el mejor caso, son indignos de confianza y progresistas, por lo menos instrumentos de cambios de todas clases, algunos de los cuales pueden ser moralmente deseables. La mayoría de las sociedades humanas del Occidente han sido mezclas de ambos, sin que ninguno de ellos predomine como para producir todo cambio o ningún cambio; además, leones y zorros igualmente han sido minorías, dirigentes, en tanto que la mayoría, quizás por fortuna, ha seguido siendo meros hombres. Los leones tienden a dejarse corromper por la prosperidad material, que los buenos ejércitos dirigidos por leones, ayudados por unos pocos zorros en el gobierno e inclusive en los asuntos militares, traen a una sociedad; los zorros, a la larga y en sus descendientes, se convierten en leones, pero en unos leones un tanto gastados que carecen de la robusta confianza de los leones originales; se convierten, en realidad, en conservadores reaccionarios, llenos de ideas radicalmente arcaicas. Sin duda *hay* algo en Hegel después de todo.

Una segunda y más obvia polaridad en nuestra historia de la moral es la que se da entre los períodos, o grupos —quizá sociedades enteras— de gran relajamiento moral y los de gran rigor moral. A este respecto inclusive las variaciones relativamente pequeñas en la regularidad mecánica a las que hemos convenido en llamar "cíclicas" son, engañosas. Las normas que se disciernen en nuestra breve historia son de una complejidad aturdidora. Los intervalos de tiempo entre los períodos de relajación y los de rigor son irregulares; en una gran sociedad occidental, inclusive en una nación-estado particular, las clases sociales (para no hablar de las personas) de vida relajada y de vida severa pueden coexistir al menos durante un tiempo; in-

clusive con anterioridad a la nación-estado moderna ha habido dentro del Occidente grandes diferencias regionales con respecto a esta polaridad de moral estricta y relajada. Finalmente, un grupo o clase puede en la práctica vivir bastante bien de acuerdo con un código que nos parece severo en muchos aspectos y flojo en otros. En términos generales, las aristocracias occidentales, en sus apogeos tradicionales, han tenido solidaridad familiar, castidad femenina dentro de la clase, hijos cuidadosamente disciplinados, y han practicado dentro de sus filas las virtudes de la moralidad cristiana convencional (no de la *verdadera* moralidad cristiana); pero sus varones en particular han sido sexualmente libertinos —había siempre abundancia de mujeres asequibles en las otras clases—, aficionados a la bebida, el juego y otros vicios varoniles habituales y adictos a una forma con frecuencia inescrupulosa del eterno agón.

Sin embargo, se pueden discernir momentos polares, a veces en esas aristocracias mismas y otras veces en grupos mayores. El polo del relajamiento es evidente en la Roma del final de la República y el comienzo del Imperio y en la sociedad turbulenta que culmina en el Renacimiento italiano. No es de modo alguno tan evidente en las aristocracias europeas occidentales del siglo XVIII; ni creo que sea muy claro en las clases ricas y privilegiadas del siglo XX. En verdad, inclusive con respecto a los romanos y a los hombres del Renacimiento, exagera el alcance de su inmoralidad la indignación moral de los historiadores posteriores, la afición humana al escándalo y la necesidad de contar con víctimas propiciatorias morales. En lo que respecta a las últimas de las viejas aristocracias europeas, las del siglo XVIII en la Europa Occidental y las del siglo XIX más al este, la propaganda de sus adversarios revolucionarios victoriosos (que en Inglaterra no necesitaron una revolución para triunfar) les ha dado una reputación que no merecen por completo. Había seguramente entre ellas más Lafayettes y Steins que Sades o inclusive Mirabeaus y Charles James Foxes. Nuestro mundo moderno se ha librado de los extremos del relajamiento moral en parte, seguramente, por la conversión de tantas personas superiores a la renovación moral de la Ilustración.

Los momentos polares de rigor moral son también claros: las comunidades cristianas primitivas, las comunidades puritanas triunfantes del comienzo de los tiempos modernos, los breves momentos de triunfo de revolucionarios librepensadores como los jacobinos y los bolcheviques. Hay épocas algo más moteadas, menos puramente puritanas de rigor moral, como en la Roma republicana primitiva, en las aristocracias feudales madurantes, entre los *junkers* prusianos y entre la clase media victoriana. Hay evidentemente mucha resistencia entre los seres humanos corrientes a cualquier intento en gran escala de lograr en la práctica un orden moral riguroso de la clase que podemos llamar imprecisa pero claramente puritana. De la historia se deduciría

que cierto grado de relajamiento moral es mucho más común que un grado correspondiente de rigor. Pronto trataré de las consecuencias de esta polaridad de relajamiento y rigor para la moral y para la supervivencia de las sociedades.

Dos notables ejemplos de oscilación, de repetición en el tiempo, también sin regularidad mecánica, proporciona esta polaridad particular. En primer lugar está el notable fenómeno que he mencionado ya: la serie de represión rigurosa y de franca entrega a los vicios convencionales de los puritanos ingleses de la década de 1640 y de los jacobinos franceses de la década de 1790, y las "restauraciones" o "reacciones" extraordinariamente corrompidas —también según los convencionalismos— que las siguieron. Se da un ritmo parecido, aunque no idéntico, en los rigores del primer gobierno ruso bolchevique y en la siguiente recaída en la Nep, la "Nueva Política Económica". Son cambios súbitos y dramáticos que siguen a una señal política dada. En segundo lugar está la larga crónica de la reforma dentro de la comunidad cristiana. La del monacato occidental es conocida: se funda una orden para practicar una moral rigurosa y austera; adquiere riqueza y reputación y comienza a hacerse menos rigurosa y austera, e inclusive para las miradas hostiles, a relajarse y corromperse; dentro de la orden misma, en una celda o en una sección, o quizá fuera de ella por completo, un grupo de reformadores inicia una renovación moral, y una vez más los miembros de la orden vuelven a la austeridad de la buena vida cristiana... y una vez más se produce la decadencia, que es seguida por otra renovación. El protestantismo mismo y su proliferación en sectas es en parte una manifestación de este proceso de renovación moral.

Hay variaciones regionales claras y reales en la historia moral del Occidente (adviértase que todavía trato de entender bien esa historia, y no de juzgar ni de generalizar mucho). Una forma de esta variación que nos es familiar al presente —y que al liberal más puro le parece indecoroso mencionar e inclusive admitir— es la que existe entre la moral elevada de la Europa septentrional y la moral baja de la Europa meridional. La generación de 1900 escribió muchas tonterías acerca de este tema, extendiendo la idea hasta convertirla en una especie de orden jerárquico moral de alcance mundial correlacionado con una escala que iba desde el rubio hasta el moreno, desde la niebla hasta la luz del sol, o alguna otra medida igualmente sencilla. La limpieza, a la que nuestra sabiduría popular nórdica coloca a continuación de la santidad, servía como un buen índice para esos moralistas; les gustaba contrastar a este respecto a Amsterdam con Nápoles, o a San Diego con Tijuana. Ahora bien, este contraste era bastante real, aunque no pudiera soportar todo el peso que ponían en él los racistas. Nadie, ni siquiera un liberal norteamericano que vivía primeramente en una comunidad del norte de Europa y luego en una

comunidad del Mediterráneo podía dejar de ver, no sólo que la comunidad nórdica era más limpia y gobernaba mejor su casa, sino también que sus habitantes eran, al menos *por término medio*, en la medida en que podía juzgar un extraño, más castos, más honrados, más dignos de confianza, más dueños de sí mismos, más responsables cívicamente que los meridionales. Pero podía llegar a querer a los italianos mucho más que a los suecos, los daneses o los escoceses, pues el complejo *Mignon* es común entre los nórdicos, quienes a veces necesitan un alivio de su virtud así como de su niebla. Pero esta es otra cuestión.

Tácito anticipa parte de esta teoría de la virtud nórdica, pero yo no creo que lo que sabemos de la historia social medieval permite diferenciar mucho entre las regiones de Europa con respecto a esos niveles medios de moralidad privada y pública. El mundo de Chaucer parece estar tan lejos del mundo de la Inglaterra victoriana como estaba el de los *fabliaux* franceses del que tomó tanto Chaucer. La conducta de los cruzados no parecía variar mucho cualquiera que fuera su procedencia. La cristiandad de la Edad Media, si no era enteramente el mundo unido que a algunos les parece haber sido, parece haber sido aproximadamente igual tanto en la moral como en la fe.

Queda una polaridad que difícilmente puede dejar de llevarnos a las regiones peligrosas recorridas por los filósofos de la historia, y a los problemas temibles de la decadencia y la caída de sociedades y civilizaciones enteras [6]. Es la polaridad de primitivo-avanzado, joven-maduro, simple-complejo, inocente-sofisticado. Ahora bien, estas polaridades no son idénticas, y se las hace más confusas si se añade la moral: virtuoso-corrompido. La antropología misma, una de las ciencias sociales más jóvenes, ha destruido el crédito que podía quedarles a las creencias del siglo XVIII en una Edad de Oro prístina y universal, o a la creencia del siglo XIX en que las culturas primitivas son sencillas, especialmente sencillas si no exigen mucho del sistema nervioso central humano. Sin embargo, queda un meollo de verdad en la noción, especialmente bien ilustrada en la historia de Roma, de que hay siempre en el desarrollo de una sociedad una "etapa" en la que las costumbres y la moral se caracterizan igualmente, no por la sim-

[6] No desearía que de estas referencias ocasionales sacase el lector la conclusión de que censuro todos los intentos de hacer amplias generalizaciones con respecto al curso de la historia. En general, como debería hacer evidente mi propia temeridad en estas cuestiones, soy partidario de esos intentos. Pero son peligrosos. Si consideráis intolerables a escritores como Toynbee, Spengler y Sorokin, os recomiendo a A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley, University of California Press, 1944, y también su libro general *Anthropology*, nueva ed., Nueva York, Harcourt, Brace, 1948. El profesor Kroeber, antropólogo bien preparado, comprende tanto la validez como las actuales limitaciones de la metodología de la ciencia natural occidental y sabe que esa ciencia lleva inexorablemente hacia el mayor grado de generalización que los datos pueden soportar.

plicidad en el sentido de falta de reglas, ritual y ceremonia, sino por la simplicidad en el sentido moral, la observancia rigurosa de las reglas, muy poca casuística, poca burla, ninguna ironía, firme creencia en que lo negro es negro y lo blanco es blanco y lo gris sencillamente inexistente. Pero el tono de la vida en esas sociedades es comúnmente violento, tosco, masculino, en un sentido duro que contrasta por completo con el tono de la Ilustración. Gran parte de su tosquedad y violencia, y unas pocas de sus virtudes aparecen en la historia de la frontera americana; pero de otro modo nuestra moderna historia occidental no ha visto en realidad sociedad alguna que se parezca ni siquiera un poco a esa sociedad sencilla idealizada.

Una polaridad estrechamente aliada formaba hasta muy recientemente parte de nuestro equipaje moral occidental. Se trata del contraste entre el campo virtuoso y la ciudad malvada, contraste que durante mucho tiempo ha formado parte del folklore norteamericano, pero no es desconocido en Europa, sino que, en verdad, tuvo allí su origen en su forma moderna en el siglo XVIII. Cualquiera que fuera la base que ese contraste tenía en la realidad, lo era de modales más bien que de moral, y sus detractores se esforzaban por socavarlo ya antes que la tecnología moderna lo eliminara casi por completo. Los novelistas encontraban el incesto y otros horrores en las aldeas de Nueva Inglaterra muy al comienzo del siglo XIX, y en una buena exhibición de espíritu de competencia, los novelistas meridionales de nuestra época han descubierto cosas todavía peores entre las magnolias. Como todas las frases hechas, el contraste entre el campesino honrado y el embaucador de la ciudad no dejaba de tener algún elemento de verdad. Las grandes ciudades especialmente tienden a engendrar entre la mayoría un escepticismo superficial con respecto a la bondad y la honradez de la raza humana, actitud para describir la cual se ha vulgarizado en este país la palabra "sofisticación". Pero la última guerra demostró que en Europa e inclusive en Asia las poblaciones de las grandes ciudades modernas no carecen evidentemente de esa clase de fibra moral que les permite hacer frente a los bombardeos aéreos.

IV

Llegamos así al difícil problema de la relación de la moral en el sentido convencional con la prosperidad, la supervivencia de una sociedad; puede decirse la relación entre la moral privada y la pública, o, todavía más sencillamente, la relación entre la *moral* y la *morale*, o sea el *estado de ánimo*.

Al principio difícilmente podemos evitar una perogrullada: las sociedades occidentales se han encontrado siempre, más pronto o más

tarde, en guerra y, por lo tanto, en la necesidad de contar con buenos combatientes. Para combatir bien los hombres necesitan, por supuesto, alimentos, armas, una dirección cada vez más compleja y costosa y buena suerte; pero también necesitan adiestramiento, disciplina y las que podemos llamar sencillamente "virtudes militares". Ahora bien, estas virtudes se pueden desarrollar en una clase profesional de relativamente pocos soldados mercenarios como al comienzo de la Europa moderna, o de un ejército profesional relativamente grande como en la última época de Roma, o de una pequeña aristocracia combatiente profesional como al comienzo de la Edad Media. Esos profesionales pueden servir muy bien con frecuencia a una sociedad la mayoría de cuyos miembros no poseen evidentemente las virtudes militares necesarias. En todo caso, es evidente que en el Mundo Único del Imperio Romano, en la mayor parte de Europa en la Edad Media y hasta cierto punto en adelante hasta la gran Revolución Francesa, la mayoría no estaba directamente complicada en la lucha y ni siquiera, salvo como productora, tenía mucho que ver con la decisión final de la guerra.

Sin embargo, la crónica de la historia occidental muestra muchas sociedades y muchas eras en las que los ejércitos eran ejércitos de ciudadanos: los de las ciudades-estados griegas, de la Roma republicana, de unas pocas ciudades-estados medievales, y que el fenómeno extraordinario del ejército popular occidental moderno data de la Revolución Francesa y ha continuado, a pesar de la aviación caballeresca, hasta el presente. En esas sociedades el modo como las masas de hombres piensan y sienten con respecto a su posición social y sus deberes, su relación con sus semejantes y su relación con la patria, tiene mucha importancia. Las armas, los abastecimientos, la geografía, la dirección y la suerte tienen también, seguramente, mucha importancia y una de esas variables por sí sola puede determinar la victoria o la derrota. Sin embargo, la mayoría, inclusive de esas variables, parecen relacionadas de algún modo con la fuerza total de la sociedad, una fuerza que es esencialmente la buena voluntad tanto de la mayoría como de la minoría. Nadie debe poner en duda la importancia de las graves fallas técnicas militares en la derrota de Francia en 1940, ni tampoco, ciertamente, la importancia del hecho sencillo de que Francia no es una isla. Sin embargo, la impresión general, que la mayoría de los franceses mismos no niegan, es que la caída de Francia se debió también a una "falla del ánimo", a la falta de corazón y estómago para esa lucha particular, a una falla moral [7]. Y parecería que inclusive en sociedades como el Imperio Romano o la Francia de la Guerra de los Cien Años, en las que la mayoría no interviene directamente

[7] En nuestro Occidente multánime se ha negado, por supuesto, que la moral o el estado de ánimo tuviera algo que ver con la caída de Francia. Ciertamente, el asunto no es tan simple como quiere que sea la tradición militar. Los soldados

en la lucha, los sentimientos de esa mayoría, su sensación de compartir o no compartir la cosa común, tiene algo que ver con la supervivencia de la sociedad.

¿Cuáles son esas virtudes, cuál es el estado de sentimiento entre la mayoría que hacen que una sociedad pueda sobrevivir a la prueba de la guerra, hasta ahora siempre la prueba definitiva en el Occidente? No son, evidentemente, las de la moralidad privada convencional, y ciertamente no son las del cristianismo benévolo, pacifista e idealista. No hay en la historia —reconocidamente breve e incompleta— motivos decisivos para correlacionar la relajación moral, el lujo y la vida urbana con el fracaso, la vejez, la decadencia y el derrumbe de una sociedad. Especialmente en lo que respecta a nuestro mundo occidental moderno, los profetas de la condenación pueden equivocarse doblemente: al presente podemos no habernos entregado por completo al desenfreno sensual y ser buenos combatientes disciplinados. Y el testimonio abrumador de los últimos cincuenta años es que el Occidente, a pesar de todas sus graves dificultades, no carece en modo alguno de las cualidades que asociamos con la juventud, el desarrollo e inclusive —palabra bendita— el progreso. A pesar de Toynbee, Sorokin y todos los demás, esta sociedad *no se siente* vieja y cansada.

Hay, no obstante, con respecto a la relación entre la moralidad cívica y la supervivencia de la sociedad unas pocas generalizaciones positivas que parecen provenir de la historia. Está por de pronto el hecho notable del buen éxito expansivo, un buen éxito no infrecuente en la batalla propiamente dicha, de los grupos religiosos en lo que he llamado la fase activa de una fe. El cristianismo mismo tomó la espada así como su tarea misionera con mucho éxito una vez que consiguió establecerse; y están los árabes en la expansión casi increíble del Islam, el cristianismo occidental de las cruzadas, las cruzadas seglares que siguieron inmediatamente al establecimiento de las dos formas más activas de la fe de la Ilustración: la de los jacobinos franceses y la de los bolcheviques rusos. Inclusive el nacionalismo puro, no elevado a una gran intensidad religiosa, ha inducido a los hombres a luchar y resistir con una persistencia, una furia y una intolerancia más que ordinarias. No se puede evitar el lugar común: los hombres luchan mejor cuando luchan por una causa, luchan mejor cuando lo hacen para ayudar a Dios, a la Razón o al Materialismo Dialéctico a realizar lo inevitable [8].

renuentes, pueden ser muy buenos soldados, como demostramos los norteamericanos en la última guerra general. Pero el *je-m'en-foutisme* probablemente no ayuda a ganar las guerras ni la paz.

[8] Probablemente podrían luchar mejor no luchando. Sin embargo, pocas generalizaciones son más evidentes que la de que en el Occidente la resistencia pasiva, la "huelga general", el gesto noble de Lisístrata, no dan buen resultado. Y supongo que no lo dan ni siquiera en la India tanto como afirman los no observadores. Gandhi mismo tuvo un fin desgraciadamente violento.

Sin embargo, esas cruzadas han sido hasta ahora siempre breves, se han destruido a sí mismas muy rápidamente. Es mucho más difícil explicar el lugar de los factores morales en la buena salud general de una sociedad. En esto seguramente lo esencial no es la cuestión de qué cantidad de maldad corriente hay entre la mayoría, y especialmente cuánto juego, prostitución, embriaguez, glotonería, y cosas parecidas. Estas cuestiones y, todavía más, asuntos como la honradez, la lealtad, la disciplina, la buena voluntad para aceptar las privaciones y los desengaños, la buena voluntad para colaborar con otros y muchas más parecidas *son* importantes para la buena sociedad, e inclusive para una sociedad moderadamente buena. Pero estas cosas mismas parecen depender en parte de las actitudes de los hombres con respecto a sus semejantes y con respecto al universo, de precisamente el problema de la moral y las visiones del mundo que hemos tratado en este estudio. Su actitud con respecto a sus semejantes implica toda una serie de problemas, el principal de los cuales es el problema del conflicto: las luchas de clase, el agón personal, las relaciones entre lo que los hombres desean y lo que consiguen, y en consecuencia el grado en que se sienten satisfechos, "felices". Su actitud con respecto al universo tiene una relación inmediata e íntima con todas las anteriores complejidades del conflicto y la cooperación.

Al lector puede haberle cansado mi frecuente insistencia en que en las relaciones humanas nada es nunca pura X, ni su opuesta polar la pura Y, sino siempre una mezcla algo variable de las dos, para no hablar de otras muchas cosas a las que podemos llamar N. Pero ahora, si alguna vez, esta insistencia me parece plenamente justificada, hasta el punto de que si alguien discrepara totalmente conmigo creería que no está enteramente en su sano juicio o que es irresponsable. Pues en todas las sociedades occidentales de las que hay testimonios ha habido conflicto —sí, conflicto de clases, odios enconados— *en todos los tiempos*; y *en todos los tiempos* ha habido cooperación —sí, cooperación—, e inclusive amor, entre pobres y ricos, plebeyos y patricios, intelectuales y no intelectuales. No hay inconveniente en utilizar metáforas tomadas de la aritmética e imaginar, digamos, un campo de acción sencillo como el del termómetro, con un punto de congelación abajo en el que la falta de conflicto de alguna clase puede significar una desastrosa falta de adaptabilidad a los cambios que se producen en el medio ambiente natural, para no hablar del medio ambiente humano representado por una sociedad rival; y con un punto de ebullición arriba en el que el conflicto puede ser tan excesivo que destruya totalmente a la sociedad. Pero no dejéis que os engañe una metáfora tan inocente: hasta el termómetro puede inducir a error si, acostumbrados a hervir vuestro huevo al nivel del mar, tenéis que hervirlo en la cumbre de una montaña. Las variables implicadas en la estabilidad, la buena salud, de una sociedad determinada nunca son lo

bastante sencillas como para que se las ponga de manifiesto en una escala unilineal única.

Sin embargo, podemos preguntar honradamente qué es lo que nuestra mirada a vuelo de pájaro nos muestra en esta cuestión del conflicto, y en particular en el de la "lucha de clases". Nuestra propia época ha visto dos interpretaciones contradictorias importantes de la historia occidental en función de las relaciones entre las clases. En primer lugar, para el marxista, ha habido una serie de luchas entre una clase rica privilegiada y más pequeña, *beneficiaria* de un "modo de producción" determinado, y una clase pobre y oprimida mayor, *víctima* del modo de producción. Entre esas clases hay —y en todo caso, según la tradición marxista, debe haber— odio, el buen odio del inferior al superior, y el mal odio y temor del superior al inferior. En segundo lugar, para Toynbee, las reacciones afortunadas mediante las cuales una sociedad consigue y mejora su "civilización" las realiza siempre una minoría creadora (que es en realidad una clase superior o una aristocracia); sin embargo, el resto de la sociedad, la mayoría, absorbe, mientras la sociedad avanza, esos progresos civilizados mediante un proceso algo misterioso al que Toynbee llama "mimesis", el cual, en términos psicológicos, es la admiración respetuosa y admirativa por los mejores. Toynbee no estudia atentamente esta relación entre la minoría y la mayoría, pero donde parece creer que existía, como en la Atenas del siglo V *antes* de Cleón y de la peste, se parece mucho a la democracia *tory* inglesa, con la mayoría guiada por la minoría virtuosa, por los aristócratas en todos los sentidos buenos y ninguno de los malos que esta palabra cargada de valores tiene para nosotros actualmente. Luego, cuando la minoría creadora deja de responder a un desafío, como cuando en Atenas esa minoría provocó o permitió la horrible guerra del Peloponeso, ese nexo sutil de la mimesis se rompe, la minoría creadora se convierte en una mera minoría dominante, y la mayoría se convierte en un proletariado que odia a sus superiores. Se da, ciertamente, como admitiría Toynbee, en esos períodos de fracaso de la mimesis, el sentimiento de clase que Marx creía que prevalecía *siempre* y seguiría prevaleciendo hasta que se consiguiera la sociedad sin clases.

Ahora bien, creo una vez más que hay alguna validez en estos dos análisis. O, quizá mejor, creo que nuestra mirada a vuelo de pájaro nos mostrará ciertas sociedades en ciertas épocas casi —pero no enteramente— tan inefablemente cooperadoras en las relaciones de clase como implica la palabra "mimesis" de Toynbee, y otras en otras épocas casi —pero no del todo— tan desesperadamente a la greña como implica la lucha de clases marxista. Concretamente, la relación entre la nobleza feudal, la "clerecía", y el campesinado en el Occidente no

era de modo alguno el idilio que se ha dicho con frecuencia que era [9]. Sin embargo, es evidente que algo de la actitud que se refleja en la conocida figura medieval de la sociedad como un organismo con una sensata cabeza clerical, un valiente corazón feudal y un sano sistema digestivo campesino, era aceptada generalmente hasta más o menos a mediados del siglo XIV. Si la Atenas primitiva no estaba tan libre de los conflictos de clase como dicen los amantes de Grecia, hay seguramente un período después de Solón en que se produce algo parecido a una era de buenos sentimientos; y en la historia romana la lucha entre los patricios y los plebeyos no es de modo alguno una clara lucha marxista, aunque sólo sea porque la mayoría eran, sobre todo, patriotas romanos. En nuestros tiempos, la Inglaterra victoriana vio algo parecido a una mimesis parcial entre los nobles, la clase media y, en parte al menos, la clase trabajadora. La creencia norteamericana de que el análisis marxista nunca ha sido realmente válido para nosotros es fundamentalmente cierta, no tanto porque en este país la mayoría quiere y admira a la minoría, sino, en parte, porque muchos miembros de la mayoría esperan ingresar en la minoría, y todavía más porque nuestra religión democrática de la Ilustración, la que siempre ha funcionado mejor en los Estados Unidos, ha realizado una tarea casi tan buena como la del cristianismo medieval apaciguando los sentimientos que surgen en la lucha de clases.

Por otra parte, es evidente que la historia muestra muchas sociedades en las que el conflicto de clase, de grupo o de facción ha llegado en realidad a un punto en el que la sociedad está en el camino de la disolución, la decadencia y la muerte como sociedad "independiente". Lo que Tucídides describe como "estasis" es seguramente un conflicto civil desesperado y maligno, todavía no la lucha de clases, como cualquiera de los que han arruinado a una sociedad. El Mundo Único del Imperio Romano no será ciertamente un mundo de feliz cooperación mutua. En esto es en lo que más acierta el análisis de Toynbee: el "proletariado interno" del Imperio Romano se hallaba profundamente descontento, alejado de sus gobernantes, *relativamente* mal apoyado por los puntales de la pequeña sociedad (la familia, los viejos lares y las constantes tradiciones familiares) o por los consuelos más vagos de una religión superior a la que los marxistas llaman "el opio del pueblo". El cristianismo refleja sus orígenes en una sociedad compleja pero decadente. Las perturbaciones que se producen desde la peste hasta la guerra de los campesinos y Lutero son las perturbaciones de una sociedad presa de conflictos de grupo excesivos,

[9] He empleado la palabra "clerecía" en el sentido que le dio Coleridge en su Constitución en el *Essay on Church and State* (1830), obra breve y, para Coleridge, claramente escrita, que merece la atención de todo el que se interese por las ideas políticas. Doy un breve extracto en mi *English Political Thought in the Nineteenth Century*, cap. II.

aunque hasta muy recientemente los historiadores consideraban a esos siglos como semilleros de progreso y no de decadencia [10].

No es de modo alguno fácil ajustar las tensiones de grupo de nuestro Occidente contemporáneo a esos moldes más viejos. A este respecto nos vemos una vez más obligados a sacar la conclusión, tan insatisfactoria para muchas mentes, de que hay señales tanto de conflicto de clase como de aceptación por parte de los menesterosos o al menos poco privilegiados de la existencia de grupos más privilegiados. Claro está que inclusive en los Estados Unidos hay una pirámide social y económica, o, en todo caso, una *figura*, y no la línea recta que en un diagrama representaría a una sociedad completamente sin clases. La diferencia entre un aparcero negro —o un obrero negro inexperto del norte— y un hombre perteneciente a la clase que paga más impuestos a las rentas es muy grande. Hay todavía clases en nuestros ferrocarriles, aunque se puede pasar de una a otra. La novela norteamericana contemporánea —por ejemplo, *Point of No Return* de John Marquand o *View from Pompey's Head* de Hamilton Basso— parece a veces obsesivamente consciente de las gradaciones sociales y de las frustraciones que producen. Muchos intelectuales norteamericanos comparten claramente con A. M. Schlesinger, hijo, la firme convicción de que la mayoría de los hombres de negocios norteamericanos son tontos o bribones o ambas cosas; y ese alejamiento de los intelectuales ha sido en el pasado una señal de inestabilidad en una sociedad. En lo que respecta al Occidente europeo tenemos señales tan claras de descontento social como la ira de los jóvenes ingleses que todavía consideran injusto no ser caballeros de nacimiento, la notoria y perpetua madurez para la revolución que todos los comentaristas norteamericanos observan en la Francia acribillada de luchas, las graves dificultades que se encuentran en toda una Europa en la que los que tienen y los desposeídos se hallan todavía separados moralmente.

Sin embargo, sería prematuro ver al Occidente preparándose en la actualidad desesperada o esperanzadamente para una lucha de clases larga, franca, desesperada y destructora. Todavía están muy difundidos los sentimientos —sentimientos morales— que contribuyen a mantener unidas a las sociedades, a hacer que la mayoría acepte no ser la minoría. En todas partes del Occidente hay fuertes elementos cristianos, y, como hemos insistido, el cristianismo histórico ha contribuido en general a fortalecer los sentimientos humanos que inducen a aceptar la suerte de uno en este mundo. En el campo de las ideas el cristianismo niega la concepción marxista de la lucha de clases, pero también la niega, en su forma occidental más característica, el com-

[10] Todavía siguen haciéndolo, abrumadoramente, aunque a veces en la forma de una era de transición en la que la sociedad o la cultura medieval moría y la moderna nacía de esa muerte. Ni siquiera el señor Toynbee fija el comienzo de nuestro fin antes de mediados del siglo XVI.

plejo de ideas y sentimientos al que he llamado la religión de la Ilustración. El buen demócrata nacionalista, aunque crea que ha arrojado por la borda los prejuicios del cristianismo, ha sido formado por la cultura cristiana, incluyendo la de la Edad Media que desprecia como gobernada por los sacerdotes, y no cree que la fuerza por sí sola arregla nunca nada, ni siquiera la lucha de clases; puede sospechar, después de 1919 y 1945, que la fuerza no arregla la lucha internacional; y sostiene que los hombres pueden llegar a una transacción inclusive con respecto a sus intereses antagónicos si distinguen persistentemente entre el derecho y la fuerza, y que existe un orden social natural en el que la violencia es censurable. Estas opiniones pueden parecerle al radical ferviente ilusas, ilógicas, opio del pueblo ciertamente, pero son fuertes no sólo en los países de habla inglesa, sino también en todo el Occidente, lo bastante fuertes para haber resistido el gran esfuerzo que las dos guerras generales de nuestra época han impuesto tanto a los vencedores como a los vencidos. Claro está que no han sido lo bastante fuertes para poner fin a los conflictos de todas clases dentro de los Estados que integran la civilización occidental; pues nada puede ser más evidente que el hecho de que la lucha, el agón, la victoria y la derrota constituyen la carga de la historia.

La historia es también clara a este respecto: la guerra entre los Estados constituyentes del Occidente es endémica. En realidad es casi continua. Anteriormente he expresado mis dudas con respecto al valor del imponente cómputo estadístico de los daños causados por las guerras internacionales y civiles reunido por Sorokin en su *Social and Cultural Dynamics*, pero no puede caber duda de que la mera lista de esas guerras y de otros estallidos de violencia que hacen Sorokin y sus ayudantes en la investigación es impresionante. La paz ha sido rara y la guerra común. *Hay* variaciones en el carácter de la lucha. A veces, como en la Edad Media o en 1914-1918 en el frente occidental, la defensiva prepara la ofensiva; otras veces, como en las legiones romanas en su mejor momento o los modernos ejércitos en masa de Napoleón, la ofensiva prepara la defensiva. A veces la guerra se limita a una clase combatiente profesional, y el pueblo, la mayoría, sólo sufre los daños inevitables para la vida y la propiedad que alcanzan al no combatiente en una zona de combate: el hambre, la enfermedad y los horrores generales de la guerra. A veces la lucha y su acompañante la diplomacia se llevan a cabo de acuerdo con reglas, el escarnio franco de las cuales merece en general la desaprobación moral, como en la guerra limitada de la Edad Media y en la guerra oficial europea de los siglos XVIII y XIX; otras veces la guerra y la diplomacia sólo mantienen un vestigio de legalidad y moralidad, como notablemente en la Grecia de Tucídides y en nuestro mundo occidental del siglo XX.

El historiador de la moral que busca en el pasado una norma cla-

ra no encontrará un movimiento cíclico preciso de la paz a la guerra o de la lucha relativamente humanitaria a la lucha relativamente maligna, ni podrá, con Spencer y los victorianos de ayer mismo, discernir un movimiento unilineal desde el pasado belicoso hasta el presente menos belicoso y un futuro pacífico. La guerra profesional y limitada es ciertamente menos desastrosa y menos destructora para toda la sociedad, pero seguramente nunca es humanitaria, nunca es en sí misma un bien de acuerdo con la ética cristiana o de la Ilustración. La moderna guerra en gran escala, con sus ejércitos de ciudadanos, ha producido resultados atroces quizás más a causa de la destrucción debida a nuestro dominio de la tecnología que a causa de la adhesión sentimental de los combatientes al provecho de la patria. Existe una tendencia, como he hecho notar anteriormente, de la guerra entre los Estados con ejércitos de ciudadanos —es decir de aficionados— a ser más cruel y sin conciencia que la guerra entre estadistas, ejércitos de mercenarios profesionales, o de caballeros, o de ambos. Sin embargo, esta afirmación puede ser no más que un reflejo de los últimos horrores de la gran guerra de aficionados que hemos vivido, una guerra que sencillamente no ha comenzado a parecer romántica. Nuestra guerra civil norteamericana, muy de aficionados, nos parece ahora desesperadamente romántica. Es probable que el estudio detallado de cualquier guerra, inclusive de las de mediados del siglo XVIII, le dé al estudioso la sensación de una gran diferencia entre la ética occidental y la conducta occidental.

He venido considerando la moralidad pública, o la *morale* de una sociedad, en relación con la supervivencia y la prosperidad de esa sociedad en un mundo militarmente competidor. Si me hubiera propuesto, en cambio, examinar la relación entre esa moralidad y las realizaciones artísticas, literarias y filosóficas de la sociedad habría tenido una tarea todavía más difícil. Hay ciertas generalizaciones obvias. Una sociedad que prohibe por razones religiosas —es decir, seguramente, también por razones morales— la mayoría de las bellas artes no pasará a la historia como una sociedad que ha producido un florecimiento de esas artes. Pero en el puritanismo radical del Occidente nunca ha existido durante mucho tiempo sin algún freno un puritanismo que condena a ser arrojadas por la borda a todas las artes y letras. En el otro lado del libro mayor aparece anotado siempre el Renacimiento italiano, un período de desorden moral evidente y bastante general y, no obstante, un período de gran florecimiento artístico. Una vez más, es inevitable la conclusión: no conocemos las causas de ningún florecimiento cultural en una sociedad lo bastante bien para correlacionar ese florecimiento con el estado de la moralidad privada y pública en esa sociedad. Sabemos —y es algo que merece ser sabido— que no hay una correlación perfecta, que lo uno no "depende" completamen-

te de lo otro. Bacon y Milton, Safo y Sófocles y otras muchas parejas antagónicas están ahí para recordarnos ese hecho [11].

En resumen, nuestro rápido examen de la historia moral occidental no ha puesto de manifiesto una prueba clara de que los hombres se acerquen en su conducta a sus ideales éticos. Pero los modelos discernibles no indican relación de una dirección única alguna entre el alto nivel moral de una sociedad y su supervivencia, su prosperidad material o sus realizaciones literarias, artísticas y culturales. Esos modelos tampoco prueban o desaprueban por completo —hasta donde la prueba empírica es aplicable a esas creencias religiosas— la fe del siglo XIX en el Progreso. Creo que hacen ver claramente que la clase de cambio a la que los victorianos llamaban "Progreso" es más desigual y espasmódica, está más sujeta a lapsos de "decadencia", es más lenta y mucho más impronosticable de lo que creían los victorianos. Por lo tanto, debemos tratar de examinar el terreno desde un punto de vista algo distinto, y de avaluar alguna de nuestras instituciones, alguna de nuestras actitudes morales, en la perspectiva de nuestro breve pasado occidental, sabiendo muy bien que inclusive nuestras ganancias ahora manifiestas pueden no ser permanentes.

V

El premio que exhiben quienes todavía pueden creer en el progreso moral es la proeza occidental de la abolición de la esclavitud. Esta proeza es innegable y no la puede disminuir seriamente la retórica con respecto a la "esclavitud de los salarios" todavía existente y otras cosas parecidas. Los historiadores librepensadores han explotado mucho el hecho de que en el Imperio Romano el cristianismo no pudo eliminar en la práctica la esclavitud que condenaban el espíritu y los principios cristianos, y todavía más el hecho de que durante la gran expansión de Europa después de 1450 el cristianismo no pudo impedir que se renovara la institución de la esclavitud de los pueblos coloniales y, en particular, de los africanos. Los marxistas, y no sólo los marxistas, no se cansan de insistir en que la esclavitud ha prevalecido siempre donde era económicamente provechosa y sólo ha sido abolida después de haberse demostrado por lo menos a la mayoría de los propietarios de esclavos, condenados a la inmoralidad por el modo de producción, que la esclavitud es improductiva. El mero historiador se contentará con anotar que en nuestra cultura la abolición fue confirmada me-

[11] No puedo tratar aquí este enojoso problema del tiempo del florecimiento, el *Blütezeit*, y su relación con la moral y la *morale*. Sorokin, en el vol. I de su *Social and Cultural Dynamics* se refiere a la importante literatura sobre el tema hasta la década de 1930. Véase también A. L. Kroeber, *Style and Civilization*, Ithaca, Cornell University Press, 1957.

diante una ley y se la consiguió sólo después de un largo conflicto de palabras —en los Estados Unidos con una verdadera lucha también—, palabras que estaban algo más allá del campo de acción convencional de los economistas. Cristianos de todos los matices de opinión, desde los católicos hasta los unitarios, y librepensadores de una variedad de matices casi igual trabajaron para conseguir la abolición de lo que consideraban como un mal. En verdad, el materialista sincero tendrá que admitir que lo completo de la abolición sólo se puede explicar por el hecho de que la abrumadora mayoría de los occidentales llegó en el transcurso de unas pocas generaciones a darse cuenta de que la esclavitud era *mala*. De otro modo habría en el Occidente bolsones de esclavitud como los hay de todo lo que ha condenado el mero progreso tecnológico, supervivencias como la ballestería o la esgrima e inclusive la caballería. Hay siempre, como hemos observado abundantemente, una *tendencia* absolutista en la moral.

La mención de la esgrima debe recordarnos que los dos últimos siglos han presenciado el encauzamiento de algunas de las formas más sangrientas del agón occidental en un "equivalente moral". Todavía no hemos encontrado en el deporte lo que esperaba William James: un equivalente moral de la guerra organizada. Pero hemos abolido el duelo, y hemos obligado a ocultarse, convirtiéndolas en mera criminalidad, a la mayoría de las otras formas de lucha *privada*. Ni siquiera en los Estados Unidos, el país clásico de la violencia, nuestras enemistades entre familias, luchas de pandilla y linchamientos son lo que solían ser en el siglo pasado. El boxeo y las corridas de toros sólo son supervivencias pálidas y en decadencia de las crueles exhibiciones del pasado. La verdad es que el cristianismo nunca ha presenciado nada tan malo a este respecto como los espectáculos del circo romano. Conocemos, e inclusive le damos un nombre tomado de la patología, "sadismo", el deseo humano de presenciar el sufrimiento de otros seres sensibles o de infligírselo. Hasta podemos sospechar que lo que quiera que sea que hace a los hombres sadistas es una herencia biológica tan común al presente como lo era hace dos mil años; y sabemos por la experiencia del Occidente desde 1939 que grupos enteros de hombres pueden ser en el siglo XX tan crueles como en el siglo primero. Sin embargo, hay motivos para considerar como recaídas a esas exhibiciones de crueldad. Han estado sujetas a una severa condenación moral, inclusive de los grupos nacionales responsables de ellas. Y con respecto al alcance total de la crueldad y la violencia humanas posibles no puede caber duda de que hemos ideado restricciones institucionales y legales con buenas raíces en la conciencia occidental. La única forma de violencia organizada que ha eludido hasta ahora esas restricciones es la guerra misma, con respecto a la

cual es probable que podamos afirmar justificadamente que es el grande y crítico mal moral de nuestra época[12].

Hay toda una serie de esfuerzos más positivos para hacer frente a los males del sufrimiento humano registrados por la historia. Una vez más podemos observar que no sólo la noción de "progreso", sino toda la noción de cualquier "superioridad" moral determinada depende de lo que está ahora de moda llamar juicios de valores. Si creéis que el sufrimiento, mental y físico, es un bien moral, una prueba de virtud necesaria, entonces podéis considerar al cambio desde la expulsión a golpes de los demonios del cuerpo del demente hasta el moderno tratamiento psiquiátrico de la enfermedad mental no como un progreso moral, sino inclusive como una decadencia moral. (No os moféis del cambio verbal de "demente" a "enfermedad mental", pues también esto es una especie de progreso moral dentro de nuestra tradición.) Pero los conceptos morales de lo bueno y lo malo en sus sentidos más amplios son una constante relativa en el Occidente, y esos conceptos hacen del sufrimiento un mal contra el cual es justo combatir.

La lista de esos triunfos o semitriunfos modernos sobre el sufrimiento humano es larga y apenas es necesario recordarla aquí. Va desde el tratamiento de la enfermedad mental hasta el cuidado y la alimentación de los sanos y la comodidad y la cultura de todos. Hasta los dos siglos más o menos de ese "progreso" muestran cambios, variaciones, tendencias a seguir vagamente normas cíclicas. Este proceso, que puede, no obstante, ser también Progreso, es claro en toda la historia de la educación en su sentido más amplio, y en el desarrollo de los niños. Hay oscilaciones de la disciplina y el control a la tolerancia, y a la inversa, o a la inversa en parte, en todo caso. Hay oscilaciones de lo que podemos llamar vagamente "intelectualismo" al "antintelectualismo", y quizá, con fecha de 1959, algo de oscilación en sentido contrario. La breve historia de la educación moderna, el primer intento de "educar" en el sentido oficial e institucional de la palabra a casi *todos*, está llena de ideales y de personalidades antagónicos, de evidentes fracasos y de giros equivocados; inclusive al realista moderadamente porfiado tiene que parecerle demasiado dominada por el

[12] Confieso que hasta que comencé a escribir este capítulo no había leído ninguna de las obras de nuestro Sade norteamericano para el gran público, Mickey Spillane. No deseo burlarme del portento moral de esos ejemplos chocantes y enigmáticos de crueldad viciosa, substitutiva y limitada al papel, pero no me atrevo a tratar de explicar el hecho de que en ediciones en rústica baratas se han vendido por millones. Es seguramente evidente que sus lectores no toman en su mayoría a esos libros como asesores para hacer lo mismo. Sin embargo, es espantoso que se sienta la necesidad de satisfacer, aunque sea substitutivamente esos sentimientos. Pero no se cometa el error de ver en esto solamente a Mickey Spillane; su mayor rival en la venta de libros en rústica no es Erskine Caldwell (un pornógrafo más convencional), sino el célebre Dr. Spock en sus obras sobre la manera de criar a los bebés.

propósito de lograr la perfectabilidad humana final. Pero la historia de la educación, como el resto del esfuerzo humanitario moderno, no le sugiere de modo alguno al historiador de la moral un poco inclinado hacia la filosofía de la historia decadencia, cansancio, rigideces, la vejez spengleriana de una civilización; le sugiere una juventud vivaz y a veces casi inocente.

En cuanto al conocido campo de la moralidad personal de la clase que el victoriano vulgar tendía a identificar con la suma total de la moralidad, no hay en los dos últimos ni en los últimos veinte siglos señal alguna muy clara del progreso que se puede discernir en la disminución de muchos sufrimientos humanos durante los últimos centenares de años. La moral sexual ha variado con el tiempo y el lugar, como he advertido repetidamente. Pero es difícil demostrar que vivimos nuestras vidas sexuales en un plano más elevado que los griegos o los hombres y mujeres de la Edad Media. El inglés victoriano pensaba que él y sus compatriotas habían logrado a este respecto la clase de progreso que veía a su alrededor. Nosotros, al presente, difícilmente podemos pensar lo mismo. Es cierto que el burdel anticuado ha tendido a desaparecer bajo las presiones de la legislación y de la policía en la mayor parte del Occidente, pero el automóvil, aunque apenas puede ser igualmente cómodo, parece ser un substituto adecuado para muchos. Sería difícil demostrar que la fornicación, por amor, dinero o ambas cosas, haya disminuido significativamente en nuestra época. Entre las personas cultas —las muy bien educadas— existe la tendencia a considerar las diversas perversiones sexuales como una forma de enfermedad mental, que debe ser tratada como tal y no como un delito o una inmoralidad. Entre la mayoría, si se juzga por recientes acontecimientos en Gran Bretaña, donde se ha hecho el intento de eliminar de la lista de delitos la actividad homosexual entre adultos "constitucionalmente" inclinados a ella, siguen predominando los viejos y fuertes sentimientos de condenación moral. Las masas, el pueblo, en la mayor parte del Occidente está lejos de haberse emancipado de la moral anticuada y firme tanto como los intelectuales, lo mismo los ahora pocos que abrigan esperanzas como los muchos preocupados por ello, se inclinan a suponer. Por otra parte, la idea de que el alcoholismo crónico es fundamentalmente una enfermedad mental parece estar algo difundida. Pronto abordaré el problema de hasta qué punto al desarrollo y la difusión de esas ideas —esencialmente parte del desarrollo de las ciencias sociales o de la conducta— se le puede considerar "progreso".

En cuanto a los otros vicios de desenfreno, parece haber también pocas señales de un mejoramiento consistente, aunque en las sociedades y épocas puritanas muchos de ellos disminuyen bastante durante breve tiempo o se los oculta. El juego, en particular, parece resistir los ataques de la virtud tanto ilustrada como cristiana puritana. En

un lenguaje anticuado inclusive puede decirse que el juego es natural, una necesidad. En el apogeo de la moral pública victoriana en los Estados Unidos que se produjo a comienzos del siglo XX la legislación prohibitiva en muchos Estados había hecho verdaderamente inconvenientes algunas de las formas habituales del juego, como el del hipódromo; era mucho más fácil y casi igualmente divertido jugar en la bolsa; y había, por supuesto, en la extensa red de respetables violaciones de la ley que se produjo después de la aprobación de la Enmienda Decimoctava muchas oportunidades para jugar así como para beber alcohol. Desde 1929 ha habido mucha lenidad con respecto a esas prohibiciones y cierto sistema de apostar en las carreras de caballos ha tenido un gran éxito en algunos de los estados más respetables de la Unión [13]. La gula, según la tradición ortodoxa uno de los siete pecados mortales o capitales, es ahora seguramente uno de los menos comunes, a pesar de (o a causa de) la relativa abundancia y seguridad de la provisión de alimentos en el Occidente. El amante de la buena cocina sugerirá que en toda la gran parte del Occidente dominada por los pueblos de habla inglesa hay en realidad pocas cosas que tienten a la gula; pero parece más probable que la moda, especialmente para las mujeres, haya hecho que las consecuencias de la glotonería parezcan intolerables. Y la moda influye por medio del primero y más mortal —y más ambivalente— de esos pecados: la vanidad.

La mera lista de esos siete pecados —el orgullo, la codicia, la lujuria, la ira, la gula, la envidia y la pereza— debe recordarnos que, sea lo que fuere lo que inclina a los hombres a semejante conducta, no ha sido dominado. En resumen podemos decir con la sabiduría popular que "la naturaleza humana no ha cambiado". Y podemos decir más cautelosamente y con más tristeza que en función de lo que creemos saber acerca de la "personalidad" humana la probabilidad de esa conducta parece bastante bien cimentada en el adulto corriente; y en función de lo que creemos saber acerca de la historia y de las ciencias sociales podemos decir que aunque la cultura o el "ambiente" han contribuido claramente a variar la incidencia y la intensidad de esa conducta, a encauzarla y controlarla en parte, ningún gran grupo ha eliminado durante mucho tiempo algo de esta conducta. En este último punto de nuestro estudio apenas necesito señalar que, aunque al librepensador le disgusta y habitualmente se niega a emplear la palabra "pecado", de hecho censura todos los pecados cristianos como conducta moralmente mala.

[13] Es un ejemplo impresionante del carácter inevitablemente subjetivo de todo lo que estamos tratando que los que creen realmente en los métodos bastante bien resumidos en la Enmienda Decimoctava —y son muchos los que creen en ellos— se den cuenta de que las tres últimas décadas han puesto de manifiesto una decadencia moral, un retroceso.

La mención de las ciencias sociales sugiere, no obstante, la posibilidad final de discernir un "progreso" claro en la moral. ¿No es posible que, de alguna manera comparable con la manera con que las ciencias naturales han abierto el camino al progreso indiscutible que la raza humana ha realizado en su capacidad para utilizar las fuerzas de la naturaleza con objeto de conseguir algunas de las cosas que necesitan los hombres, las ciencias sociales pueden abrir el camino al progreso en nuestra capacidad para eliminar de nosotros mismos lo que necesitamos eliminar? Ahora bien, sobre este vasto tema hay ya toda una biblioteca de libros y artículos. Ahora no podemos referirnos a ella debidamente. Pero por lo menos podemos tratar de colocar el problema en el marco del testimonio histórico.

Pero ante todo podemos desprendernos de la afirmación peyorativa: no existen tales ciencias sociales o de la conducta, por lo menos no existe un conjunto de conocimientos acumulativos igual al que reconocemos como tal en las ciencias naturales. Hay, al contrario, un gran conjunto que crece rápidamente de conocimientos acumulativos acerca de la conducta humana, individual y de grupo, y que merece al presente el rótulo elogioso de "científico". Como conjunto de conocimientos acumulativos no se ha desarrollado tanto como las ciencias naturales, por muchas razones. Hay un esfuerzo organizado para utilizar los métodos de la ciencia mucho más reciente. Quizás ha tratado con demasiada diligencia de hacer exactamente lo mismo que han hecho las ciencias naturales, sobre todo en su intento de realizar el análisis cuantitativo. Lo limitan rigurosamente en su estudio de los seres humanos los fuertes y, en verdad, por el momento, indesarraigables sentimientos humanos que limitan estrictamente las posibilidades de la experimentación premeditada. Ha tenido que bregar con muchas corrientes de la opinión pública hostiles, no sólo entre la mayoría, sino también entre la minoría culta. En nuestra sociedad no ha podido, probablemente, competir con las ciencias naturales en el reclutamiento para sus filas de las mentes muy superiores. Pero la lista de los obstáculos que han encontrado en su trabajo las ciencias sociales podría ser muy larga, y habría que incluir el hecho de que la obtención de uniformidades o generalizaciones viables de sus datos es intrínsecamente mucho más difícil que en las ciencias naturales, tanto por las complejidades como por las insuficiencias de esos datos.

Mas a pesar de todos estos obstáculos las ciencias sociales han progresado; sabemos más, en el sentido sencillo de la palabra "saber", y sabemos más sistemáticamente, con respecto a la personalidad humana y a las relaciones humanas que lo que se sabía en 1700. Nuestra grave dificultad se halla en el equivalente, para las ciencias sociales, de la relación entre la ciencia pura y la tecnología o ciencia aplicada o ingeniería tan familiar para todos nosotros en las ciencias naturales, aunque para el historiador y el filósofo de la ciencia la dinámica de

esa relación no es ella misma de modo alguno sencilla y clara. Adviértase de paso que este problema de la relación entre la ciencia natural "pura" y la tecnología es él mismo un problema de las ciencias sociales, no de las ciencias naturales. También sobre este tema existe ya una gran biblioteca. Desde mi punto de vista, que procuraré aclarar en el siguiente capítulo, la dificultad principal está en un problema filosófico: ¿el estudio de lo que llamamos "ciencia", natural o social, nos proporciona fines, propósitos, inclusive teleologías y escatologías inmediatas, y mucho menos finales? Quizás estos horrendos problemas filosóficos pueden ser eludidos cómodamente, como indiqué en el capítulo I. Subsiste al presente para nosotros por lo menos una dificultad en la ciencia social aplicada que es más difícil eludir: esa ciencia aplicada tiene que ser "aplicada" en la vida real por la minoría, el experto, el "ingeniero", quien, si se juzga, como debemos juzgar, por el precedente histórico, debe estar en relación con aquellos a quienes se aplica el saber social-científico en una posición profundamente incompatible con la fuerte y difundida corriente que domina en los sentimientos occidentales y, más categóricamente, en los norteamericanos. Una sociedad mejorada —mejorada todo lo rápidamente, al menos, que los alarmistas creen que debe serlo la nuestra— por la ingeniería social *no podría ser, probablemente, una sociedad democrática*. La relación del proyectista humano con el ser humano para el que se proyecta tiene, inevitablemente, elementos de la relación entre el pastor y la oveja, y esta relación es en nuestra tradición casi tan ofensiva, tan "inmoral", como la relación entre amo y esclavo. En el fondo, la desconfianza norteamericana por los proyectistas magnánimos (y la mayoría de los científicos sociales son, en verdad, magnánimos) es en realidad lo que los preocupados llaman "antintelectualismo", pero existe, violenta y fuerte. Al presente el norteamericano no deja sencillamente que lo mejoren sus superiores; permite, sí, que mejoren sus máquinas e inclusive su salud, pero no que le mejoren *a él mismo*.

Pero es una línea difícil la que hay que trazar a este respecto. La relación del médico con el enfermo, aunque a veces puede ser tiránica y otras veces implica el maquiavelismo ingenuo del *placebo*, puede ser, y en nuestra cultura es con frecuencia, completamente compatible con los sentimientos que llamamos "democráticos". El comentario es obvio: tanto el médico como el enfermo tienen en vista el mismo propósito: la buena salud del enfermo. Y aunque a este respecto hay mucho campo para el conflicto de voluntades e inclusive para la discusión sobre la naturaleza y la definición de la buena salud, esas dificultades nada son en comparación con el problema de lo que es la buena salud económica, social, política y moral de una sociedad, y cuáles deben ser los fines que deben fomentar las habilidades de los científicos sociales. Ahora bien, las ciencias sociales no han progresado en modo alguno tanto como

las ciencias bioquímicas de las que depende tanto la pericia del médico que ejerce su profesión; ni existe todavía entre el científico puro y científico práctico en ninguna de las ciencias sociales un acuerdo básico tan bueno como el que pone de manifiesto la relación entre el biólogo o el patólogo investigador y el médico, o entre el químico y el ingeniero químico. A pesar de todas las burlas aviesas de que el caricaturista y el político hacen objeto al economista, hay un claro comienzo de esa relación en el campo de la economía política. También hay un claro comienzo de esa relación en el campo de la psicología, aunque en éste el problema moral de los fines es más evidente para el liberal preocupado: 1984 está ahora a menos de una generación de distancia.

A pesar de todas las limitaciones y, ciertamente, errores, a pesar de las imperfecciones de quienes lo construyen, el cuerpo de nuestro conocimiento sistemático del comportamiento humano es ahora mayor y más digno de confianza que lo era hace doscientos o dos mil años. En la fuerte corriente del pensamiento occidental, tanto cristiano como ilustrado, que acepta la razón humana como un bien esencial, el desarrollo de las ciencias sociales tiene que parecer acumulativo, progresivo. Al problema del desarrollo *y la utilización* de esas ciencias —problema para el que es central el del lugar moral propio del experto en una sociedad democrática— se lo puede considerar muy bien como el problema más importante al que hacemos frente al presente.

VI

En resumen debemos decir que la frase gastada es inevitable: los testimonios no muestran un progreso moral comparable con nuestro progreso material. Desde el comienzo de la sociedad occidental en el Cercano Oriente antiguo ha habido estados y sociedades que han parecido, y no en mera metáfora spengleriana, haber nacido, madurado y muerto, haber tenido una primavera, un verano, un otoño y un invierno. Sin embargo, este proceso de ascención y caída es todavía mal comprendido y no tiene una relación inmediata y clara con la moral privada o pública de los individuos que forman el Estado. Sin duda sería consolador para muchos de nosotros sostener con Thomas Carlyle que "un hombre falso no puede construir una casa de ladrillos", pero los testimonios están contra el predicador. "Falso" en este contexto es sin duda una palabra ambigua, pero Carlyle quiere decir que un hombre malo no puede hacer una obra buena de ninguna clase, y sencillamente no es así [14]. Hay grados

[14] Carlyle, *Heroes and Hero-Worship*, Londres, Chapman and Hall, 1873, p. 41. En este respecto trabajo completamente dentro de un sistema de coordenadas empí-

de corrupción que lisian claramente a una sociedad, especialmente si se halla en competencia con otra sociedad disciplinada y moralmente rigurosa, pero ni siquiera en la guerra se deduce claramente de los testimonios que las virtudes sencillas y anticuadas den siempre buenos resultados. Y en lo que respecta a la historia de la moral privada es difícil demostrar que hay en ella un aumento constante, uniforme y unilineal en la práctica de las virtudes tradicionales, y una disminución constante en la práctica de los vicios tradicionales. Parece haber solamente una mezcla que varía con el lugar y el tiempo y hasta ahora nunca completamente letal para la especie.

La idea del Progreso en su forma plenamente teológica, la de una escatología, de la humanidad en conjunto avanzando hacia alguna lejana perfección divina, no se puede probar empíricamente, por supuesto. He tratado en este capítulo de responder, sobre la base de los testimonios históricos, a una pregunta más modesta: si se nos mide de acuerdo con las conocidas normas de conducta establecidas por los principios éticos de la tradición occidental, ¿nos estamos comportando mejor en realidad, estamos disminuyendo la diferencia entre la conducta y la ética? Y me he encontrado con otra pregunta característica del siglo XIX, pregunta para la que también debería ser posible alguna respuesta tomada de los testimonios: ¿la conducta humana en el Occidente es al menos lo suficientemente buena, según las normas que miden lo realizado por el grupo, para que podamos decir que el Occidente no está, en un sentido cultural evolutivo, claramente en *retroceso*, que no se encamina claramente a la clase de extinción que predijo para él un Spengler? Sin embargo, la respuesta a ambas preguntas tiene que ser algo parecido al veredicto de "no probado" de los antiguos escoceses, y, por desgracia, es difícil elevar a todo el problema por encima del nivel de la especulación. Se lo puede discutir, pero nunca se tendrá la sensación de haberlo resuelto.

Pero con mucha seguridad nuestra conducta en este siglo XX no ha sido ni aproximadamente la que un Condorcet —y acaso hasta un Jefferson, el Jefferson joven— esperaban y creían que sería. Evocad el horrible espectáculo de los hombres y animales que morían en el circo romano, el de Clodoveo abriéndose camino con cuchilladas y engaños a un trono cristianísimo, el de los Borgia intrigando y envenenando para ascender, el de los asesinos en masa de la gran Revolución Francesa, el de nuestro afortunado genocidio perpetrado con los indios del este americano. Podéis evocar horrores iguales, si no idénticos, perpetrados en el Occidente del siglo XX:

rico y, ciertamente, de sentido común. Según una teodicea, el mal nunca produce el bien, pero esta es una serie de ideas y sentimientos muy distinta. No hay casas de ladrillo en el cielo ni en el infierno.

corridas de toros, peleas de boxeo, dictaduras, purgas, campos de concentración, genocidios intentados y casi realizados, disturbios raciales, bandolerismo organizado, guerras sangrientas entre ejércitos en gran escala. Todos podemos, inclusive los insensibles, inclusive los petrificados, inclusive —si los hay todavía— los optimistas, temblar de horror y de miedo al recordar lo sucedido en Hiroshima. Podemos, ciertamente, no ser moralmente peores que nuestros antepasados y hasta podemos ser por término medio un poco menos crueles, menos brutales, pero agrupados en naciones-estados podemos hacer mucho más daño, con más rapidez y eficiencia que ellos. Nuestros visible y heroicamente malvados son seguramente no menos malvados que los grandes malhechores de otro tiempo; la mayoría puede ser también un poco más benévola que las mayorías de otro tiempo, y ciertamente, como sucede siempre con los que no son héroes, no parece más capaz que las de otro tiempo de parar o contener a la minoría heroica.

Pero también en esto la historia es desigual. Muestra durante los dos últimos siglos en el Occidente por lo menos una disminución en la violencia y en las inseguridades de la vida diaria en tiempo de paz; muestra en esos dos siglos un ensanchamiento de las zonas sociales dentro de las cuales es posible una buena vida; una vida no sólo de esfuerzo para mantenerse vivo; muestra, a pesar de los horrores que todos conocemos, un concepto de la dignidad del hombre que se extiende lenta e imperfectamente; muestra la abolición de la esclavitud y otras muchas reformas humanitarias en consonancia con la tradición ética del Occidente; y no muestra —y esto es muy importante— por lo menos un abandono extenso de la lucha moral, ni, en el Occidente en conjunto, señales indudables de degeneración moral y cívica. No parecemos, en suma, ni mucho mejores ni mucho peores moralmente que los judíos y griegos que fundaron nuestra tradición moral. ¿Es esta una conclusión obtusa, estúpida y evasiva? Quizá, ¿pero y si da la casualidad de que sea cierta?

Queda el hecho indudable de que, sobre todo en los Estados Unidos de América, la mayoría de nosotros nos arreglamos de algún modo para "creer en" el Progreso. Ahí está Adlai Stevenson, quien, en un discurso de propaganda, les dice a sus oyentes lo que desean oír: "Progreso es lo que sucede cuando lo inevitable se somete a lo necesario. Y es un artículo de la fe democrática que el progreso es una ley fundamental de la vida [15]". El filólogo ingenuo— y en realidad la mayoría de los filólogos son ingenuos con respecto a los otros seres humanos— podría, por supuesto, burlarse mucho de esa distinción

[15] De un discurso pronunciado por radio, 24 de octubre de 1952, citado por Clarke A. Chambers, "Belief in Progress in 20th-Century America", *Journal of the History of Ideas*, Vol. XIX, abril de 1958, p. 221. Este artículo aduce abundantes pruebas de la difundida y sólida creencia norteamericana en el "Progreso".

entre lo "inevitable" y lo "necesario". Pero el señor Stevenson sabía seguramente lo que decía. Su "inevitable" era una apalabra de razonamiento de sentido común, o, si queréis, "científico"; su "necesario" era una palabra de razonamiento moral. También a este respecto una vez más me quedaré sin avergonzarme en el medio, en una zona habitable entre dos polos deshabitados. Al hecho de sostener que lo que creemos en el razonamiento moral *debe* ser completamente cierto en el razonamiento de sentido común, en la "realidad", sólo *porque* lo creemos, se le llama "fideísmo" y, aunque no es desconocido entre los seres humanos, se lo considera justamente locura. Sostener que lo que creemos en el razonamiento moral *no tiene relación alguna* con lo que sucede, con lo que *acaece en realidad* en el mundo del razonamiento de sentido común es en el Occidente del siglo XX mucho más común que el fideísmo y, por lo tanto, no siempre parece la locura que es.

Es cierto que nuestra creencia norteamericana en el Progreso moral o total no puede ser confirmada en la historia por ningún proceso como el que utiliza el científico para confirmar —o rechazar— sus creencias como científico. Pero la fe importante, la fe en los valores morales, se pone a trabajar en nuestras mentes y nuestros corazones, transforma la "confirmación" en algo que no es de modo alguno lo que para el científico que prueba mediante métodos científicos ortodoxos es una hipótesis. Los materialistas cínicos, escépticos e ingenuos están completamente equivocados; la fe no necesita, ni lo hace comúnmente en nuestra tradición occidental, negar, desatender o suprimir los hechos, los datos, las realidades de este mundo. Los *utiliza* para tratar de conseguir lo que desea, lo que su visión del mundo hace moral; trata de *cambiarlos*. En un capítulo final debemos intentar la tarea más difícil de calcular el valor moral y las consecuencias morales probables o posibles de algunas de nuestras visiones del mundo contemporáneas, y, en particular, de la doctrina del Progreso y de toda la configuración que tiene su origen en la Ilustración. La cuestión esencial, es, no si la doctrina del Progreso es cierta, sino si es sensata y buena [16].

[16] Me doy cuenta de que lo que digo arriba tiene ecos de ideas de fines del siglo XIX y comienzos del XX, como el "mito" soreliano, el "como si" de Vaihinger, y otras muchas doctrinas filosóficas contemporáneas que trataban de liberar a la teleología de esa bestia, la realidad, pero al presente todos estos términos parecen un poco apologéticos, conceden demasiado. Inclusive el *élan vital*, inclusive la fuerza vital, apenas necesitan disfrazarse al presente, sino que pueden mostrarse francamente como las fes que son. Yo digo muy sencillamente que también una fe es un hecho.

XV CONCLUSION: EN LA QUE NADA SE CONCLUYE

El problema central que enfrentamos al tratar de sacar algunas conclusiones de una historia de la moral en el Occidente es este: ¿cuáles son las consecuencias para todos nosotros, como ciudadanos y como personas particulares, de las muy grandes revisiones, enmiendas y en algunos casos alteraciones totales que se han realizado en la visión del mundo, la religión, de la mayoría de los occidentales desde el comienzo de los tiempos modernos? O, más brevemente, ¿cuáles son los aspectos morales de la nueva religión de la Ilustración? No trataré de rivalizar con mis colegas en la filosofía de la historia, no trataré de ser un profeta ni de la condenación ni de la bienaventuranza. Por la naturaleza misma de lo que trato de hacer aquí me veré obligado a omitir la consideración de toda clase de factores, económicos, políticos, geográficos, biológicos y muchos más que habrían debido figurar en un —además todavía complemente imposible— mapa de "¿A dónde va la Humanidad?" Pero hurgaré modestamente en un futuro cercano acaso no totalmente imprevisible.

Ahora bien, en alianza con o en oposición a muchas formas organizadas de la religión cristiana, la Ilustración, como he tratado de demostrar, tiene en su base ciertas creencias, prácticas y actitudes que son, tal como van esas cosas en este mundo viejo, *nuevas*, y que considero conveniente tratar como nuevos elementos en las creencias mundiales e inclusive en las religiones. Cuido de emplear el plural a este respecto, pues, como todas las grandes religiones, la de la Ilustración no es de modo alguno monolítica; ha producido numerosas sectas y tiene infinitos matices de transacción con el cristianismo y el resto del mundo real. Excepto en Rusia, su sistema de creencias nunca se ha incorporado en una sola Iglesia establecida intolerante. Ha heredado, además, de sus luchas contra el orden establecido y privilegiado, una fuerte creencia inicial positiva en los valores de la tolerancia y la diversidad, y esta creencia sigue contrapesando la tendencia hacia la intolerancia y la unificación que la fe

de la Ilustración comparte con todas las fes dogmáticas. Ciertamente, como hemos observado con respecto al cristianismo primitivo, en ciertas condiciones la proliferación de herejías y sectas es probablemente una señal de fuerza en una religión. De todos modos, el hecho de esa proliferación es evidente en la religión de la Ilustración al presente.

El elemento de novedad en la religión de la Ilustración no es el elemento apocalíptico en sí mismo, ni tampoco la promesa de un cielo. El elemento nuevo no es ni siquiera la promesa de un cielo *en la tierra*. El cristianismo nació de esperanzas apocalípticas; los primeros cristianos tenían la sensación de que la vida perfecta prometida sería, como diríamos nosotros, una extensión "natural" de ésta. Hay algo de este sentimiento de que la vida aquí, en la tierra, puede ser perfecta para el verdadero creyente en casi todas de la larga serie de reformas de protesta, si no protestantes, que caracterizan a toda la historia cristiana. Sin embargo, el nuevo elemento de la Ilustración es en verdad real. Entre otras cosas es en parte una cuestión de escala, de penetración de las esperanzas apocalípticas en la mayoría de todo el Occidente. La Ilustración se difundió amplia y profundamente, lo mismo que el cristianismo primitivo; no es un movimiento reformista clerical relativamente limitado, ni siquiera limitado en el sentido en que lo era el movimiento cluniacense. Además, por lo menos entre la mayoría, sus esperanzas apocalípticas son más concretas, más "materialistas", más "naturalistas", sin huella alguna de lo monástico, y, también entre la mayoría, con pocos rastros del gran disgusto, de la gran reacción contra el mundo del sentido común que caracteriza al sentimiento apocalíptico cristiano. En cierto sentido la Ilustración era desde el comienzo una fe *vaga*. Finalmente, la Ilustración podía apoyarse y se apoyó en la ciencia y la tecnología de una manera como no podía hacerlo el cristianismo primitivo; sus utopías más características están llenas de artefactos completamente terrenales [1]. Pero es importante el hecho, que debe ser tenido en

[1] Algunos de estos contrastes se ponen de manifiesto claramente en una comparación entre figuras tan representativas como Joachim de Flore del siglo XII, cuya utopía es sólida pero muy monástica, y el ilustrado Condorcet, cuya utopía no es ciertamente la Abbaye de Thélème, pero no obstante contempla la tranquila entrega de todos a sus apetitos naturalmente buenos. Sobre Joachim de Flore hay pocas obras en inglés, pero Henry Bett, *Joachim of Flora* (Londres, Methuen, 1931) serviría como introducción. La literatura de y sobre las utopías es ciertamente grande. J. O. Hertzler, *The History of Utopian Thought* (Nueva York, MacMillan, 1923), y Lewis Mumford, *The Story of Utopias* (Nueva York, Boni and Liveright, 1922) pondrán en marcha al estudioso; pero el tema tiene una profundidad y un alcance que escapa a la sociología del primero y a la estética-moral de la Ilustración del segundo. El señor Mumford sigue a su maestro Patrick Geddes en el juego de vocablos de preferir Eutopia (buen lugar) a Outopia (sin lugar). Sospecho que More mismo quería decir Outopia. Deseo llamar especialmente la atención sobre la reciente obra de R. Dubos, *Mirage of Health: Utopias, Progress and Biological Change*, Nueva York, Harper, 1959.

cuenta, de que el Cristianismo y la Ilustración eran *ambos*, en su comienzo, tentativas de terminar por completo con el mal. Ambos eran movimientos a los que podemos llamar, sin indebida preocupación semántica, "mesiánicos", "milenarios", "utópicos". La mayoría de los occidentales actuales tienen que vivir con la difícil herencia de dos religiones enteramente diferentes pero en sus profundidades más sentimentalmente exigentes igualmente mesiánicas, dos religiones que, si realizáramos sus exigencias más heroicas, nos harían a todos santos. Quizás el cristiano corriente tiene todavía sobre el intelectual ilustrado corriente la ventaja de que sabe que no logrará la santidad.

Pero, hecha esta advertencia contra la simplificación excesiva de la suposición de que la nueva fe es monolítica —o— lo que es todavía más peligroso, la suposición de que es o debe ser todo lógicamente consecuente podemos proceder al examen cauteloso de las consecuencias morales de los dogmas fundamentales de la fe, que son observados en común acaso tanto como lo son los del cristianismo desde Lutero. El más notable de los dogmas teológico-metafísicos de la nueva religión es que el *mundo real* (o sencillamente la Realidad, con mayúscula) se revela a la mente humana que trabaja con los datos de la experiencia sensual, y con la ayuda de instrumentos como el microscopio, el telescopio y otros semejantes, de una manera el ejemplo mejor de la cual es lo que llamamos "ciencia natural". O, dicho vulgarmente, que la Ciencia también con una mayúscula inicial, puede decirnos todo lo que podemos saber con certeza sobre nosotros mismos y el universo. Hay, sin duda, entre la mayoría mucha mezcla de un "realismo" de sentido común sincero y crudo: el Dr. Johnson que da un puntapié a una piedra en una calle de Londres para demostrar que la piedra está *allí*, y no en su mente, ni en la mente de Dios o del obispo Berkeley. La secuela, para el librepensador plenamente emancipado, es el rechazo de lo sobrenatural cristiano, de la escatología cristiana de una vida futura, de los milagros y, en realidad, de la mayor parte de la visión del mundo cristiana tradicional. *Es también con frecuencia*, pero no por necesidad negativamente, un rechazo de esos procesos mentales que podemos agrupar como pensamiento impreciso, presentimiento, imaginación, poesía, novela, la aspiración de la polilla a ser estrella; positivamente la insistencia en que todo pensamiento correcto y eficaz es claro, preciso y "científico". Este mundo real es el mundo que un "científico" librepensador convencionalmente educado y no muy inteligente reconoce como real, y no puede haber otro.

Ahora bien, hasta ahora ninguna religión ha podido tomar al mundo tal como es, y la ciencia natural, *mientras se mete en lo que le importa*, es completamente incapaz de tomar el mundo de otra manera que como es. Hay, por supuesto, para el creyente en la Ilustración un medio para salir de esta dificultad: el mundo revelado

por la razón humana que funciona "científicamente" —permítasenos utilizar francamente para este mundo la vieja palabra "Naturaleza"—, este único mundo real que es la Naturaleza, no sólo existe, sino que ha existido y seguirá existiendo; la razón humana que trabaja con los materiales que le ha dejado su pasado aprende que esta Naturaleza tiene un plan, *es* un plan, una parte importante del cual consiste en que lo que los hombres occidentales han aprendido a llamar bueno aumenta y lo que han aprendido a llamar malo disminuye. El hombre se hace a sí mismo ciertamente, pero de acuerdo con planes establecidos por la Naturaleza para los trilobites cambrianos, e inclusive para el primer átomo terrestre. La Naturaleza, en resumen, resulta tener intenciones morales para nosotros, sus hijos favoritos, resulta ser "algo que no somos nosotros (pues de otro modo, ¿cómo podríamos resistirla actuando contranaturalmente, malamente?) que tiende a la rectitud", resulta ser, en realidad, lo que todos sabemos que es, un Dios a pesar de sí misma, y, como *rex noster Maria Theresa*, oficialmente sin sexo por su oficio.

Entretanto, ¿qué ha sido de la naturaleza que los científicos han estado investigando tan provechosamente? Esta naturaleza ha sido, en el curso del proceso intelectual y sentimental esbozado en el párrafo anterior, completamente trascendida, transmutada, humanizada y santificada. Yo no creo que la ciencia natural como ciencia pueda encontrar en sus investigaciones de la naturaleza nada parecido a lo que nosotros, los seres humanos, llamamos comúnmente "designio", es decir moralidad, belleza, propósito, con todos los significados que tienen para nosotros. La ciencia como ciencia no nos proporciona *fines*; no nos da en sí misma *valores*, sino sólo como un ejemplo del funcionamiento del espíritu humano. O, dicho en términos metafísicos y epistemológicos, la ciencia no trata de establecer la Verdad en el sentido absolutista, ni la Realidad; ni siquiera se basa en los "hechos" tales como los entiende el sentido común, como algo que existe *con independencia* de las "teorías" o las "hipótesis" sobre ellos, y de los "esquemas conceptuales" a los que los ajusta la mente del científico. La ciencia tiene, evidentemente, su aspecto instrumental, pero es estrictamente el instrumento de curiosidades o conveniencias humanas determinadas, y no, hasta donde sabe el científico, el instrumento de ningún designio o propósito universal [2].

Deseo particularmente que no se me entienda completamente mal

[2] Sobre este tema enorme no conozco una obra inicial mejor que "Science as a Vocation" de Max Weber en *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. y ed. por H. H. Gerth y C. Wright Mills, Nueva York, Oxford University Press, 1946. La mayor parte de ese trabajo ha sido publicado, con una introducción admirablemente sucinta, por Philip Rieff en *Daedalus* del invierno de 1958 (publicado como Vol. 87, Nº 1, de los *Proceedings* de la American Academy of Arts and Sciences). En el aspecto filosófico, véase Henri Poincaré, *The Foundations of Science*, Lancaster, Pa., The Science Press, 1946.

en esta cuestión. En primer lugar, mi actitud es esencialmente metafísica, a este respecto acerca del cual metafísicos mejores que yo han tomado posiciones enteramente antitéticas [3]. En segundo lugar, la afirmación escueta de que la ciencia sólo nos da los medios para los fines, nunca los fines, es engañosa. La práctica de la ciencia misma es, por supuesto, un fin establecido por los seres humanos, y no un fin establecido por ninguna ciencia abstracta y objetivada. Lo que es más importante e igualmente evidente, la relación de medios y fines en la vida humana es una red entrelazante en la que lo que es en un aspecto un medio para un fin es en sí mismo un fin para el que tratamos de idear medios. Es completamente conveniente decir que al tratar de encontrar un preservativo seguro —por ejemplo, esa famosa píldora nunca encontrada— la ciencia establece el fin así como el medio. Pero hay que tener cuidado: la ciencia misma no os dirá si *debeis* o no tratar de encontrar ese preservativo, y mucho menos si *debeis* fomentar su uso. La ciencia social dará alguna orientación —no muy completa— con respecto a algunas de las posibles consecuencias del descubrimiento y la difusión de ese preservativo. El científico social, como ser humano, os dirá probablemente que en general esas consecuencias serán buenas para la raza humana, y, si está bastante excitado, os dirá que *debemos* encontrar ese preservativo si no queremos hacer frente a guerras y hambres terribles. Pero esto sucede porque al presente es probable que un científico social occidental sea un buen hijo de la Ilustración y comparta sus creencias y valores. Ni su diosa Naturaleza ni el Dios católico cristiano son la voz de la Ciencia.

El intento riguroso y exclusivista de utilizar la mente humana "científicamente" y *sólo científicamente* es con seguridad imposible; quizá sea también un intento contrario a la verdadera naturaleza del hombre y el universo, y por lo tanto inmoral, como debe creer el cristiano convencido. Yo me declararé en favor de la imposibilidad y procuraré ser concreto. Hace algunos años —no muchos— llevaron al Hospital para Niños de una gran ciudad norteamericana a un infante que padecía una enfermedad que ningún médico local había podido diagnosticar. También los especialistas se quedaron perplejos,

[3] El profesor Charles Frankel de la Universidad de Columbia me parece el defensor más típico en nuestra época de la actitud ortodoxa de la Ilustración de que la norma de actividad mental consciente establecida por la ciencia natural en nuestra tradición nos proporciona valores morales "objetivos", que el bien se puede derivar de premisas naturalistas mediante el raciocinio. Pero es probable que la anterior formulación no sería aceptable para el profesor Frankel. Quizá sea mejor que lo catalogue sencillamente como un seguidor y continuador de la Ilustración muy típico del siglo XX. Véase su *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment*, Nueva York, King's Crown Press, 1948, y *The Case for Modern Man*, Nueva York, Harper, 1956. Para una breve defensa de la ciencia como un "valor" véase Barrington Moore, *Political Power and Social Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958, pp. 89-110.

hasta que un joven pediatra inteligente con algún conocimiento de la historia de la medicina tuvo un presentimiento que se confirmó rápidamente; la criatura padecía de escorbuto, enfermedad que los bebés norteamericanos, llenos hasta el borde de vitaminas C, nunca padecen al presente. Resultó que la madre, europea emigrada que trataba muy diligentemente de ser norteamericana, se había enterado de que la cocción mata todos los malos gérmenes y, en consecuencia, segura con su conocimiento científico, lo hervía todo, inclusive el jugo de naranja del niño.

Ahora bien, en esta cuestión, que podemos considerar como de variables múltiples y no de una sola dirección única, la ciencia no hace sino profundizar lo que el sentido común conoce bastante bien. En su patria, esa madre acaso no habría contado con jugo de naranja, pero sí, fuera de las peores crisis de la guerra, con su equivalente en vitaminas C, y no habría hervido todo lo que daba para comer al infante. Pero hay siempre extensos campos del pensamiento en los que el sentido común no tiene poder alguno y que la ciencia difícilmente se atreve a tratar de invadir, pues no iría muy lejos. Es un hecho corriente que algo profundamente arraigado en la mayoría de nosotros se opone a la posición esencial de la ciencia, que las variables varían siempre, que las circunstancias alteran siempre los casos, que inclusive los patrones de medida son conveniencias, no absolutos, que no hay realmente nada "exterior" que permanezca fijo, excepto en nuestra mente. Algo que hay en nosotros nos dice: "Hierve a veces inclusive el jugo de naranja". O, para emplear aparentemente a la inversa la frase clásica de Galileo el moralista (no el científico): algo nos dice que *no se mueve.*

Finalmente, en este asunto de la relación entre la ciencia y la moral debe advertirse que la búsqueda de la verdad científica la realizan seres humanos que encuentran alguna parte de su propia moralidad en su actividad como científicos. Pero uno puede alegar que, aunque sin duda nos las habemos básicamente con uno de esos círculos en su mayor parte no viciosos, el científico moraliza la búsqueda de la ciencia más bien que la búsqueda de la ciencia hace moral al científico. El científico, por ejemplo, se atiene en su trabajo a una norma de honestidad muy rigurosa, a la honestidad práctica de distinguir, sin demasiada preocupación epistemológica, entre lo que registra como observador y lo que le agradaría registrar como ser humano completo. Por lo tanto, tiene que disciplinarse, que hacer abnegación de sí mismo; tiene que humillar parte de su yo deseoso, es decir de su yo moral. Además, debe ser paciente y laborioso. Es probable que por su educación y su clase social prefiera las virtudes más apacibles. Muchos científicos dedicados a la energía atómica, con la conciencia remordida por algunos de los resultados de sus trabajos, se hallan ahora decididamente del lado de los ángeles.

II

Intentaré, por lo tanto, un examen y una crítica amplios de la religión de la Ilustración tal como parece ser a mediados del siglo xx, aproximadamente doscientos años después de su institución. Pero un examen implica un punto de vista y una crítica implica normas críticas. Trataré con toda franqueza de juzgar esta religión de acuerdo con sus propios fines; hasta qué punto ha promovido la búsqueda de la felicidad, la buena vida de su ética cristiana heredada, modificada por modos de pensar humanitarios y hedonistas; hasta qué punto ha conseguido equilibrar sus principios de libertad e igualdad, hasta qué punto ha conseguido hacer que la conducta humana se ajuste a su concepto de la naturaleza humana. Aunque he alegado que sus fines y normas no son el reflejo inmediato —un reflejo pasivo y literal— de una "Naturaleza" existente, ni siquiera un producto directo del mismo esfuerzo humano que produjo la ciencia natural moderna, nunca he dicho que carece de fines y de normas. Esos fines y normas pueden, por supuesto, ser criticados desde un punto de vista completamente —o en gran parte— exterior a ellos, desde el punto de vista, por ejemplo, de una religión que considera a este mundo completamente malo, o completamente ilusorio, o ambas cosas, desde el punto de vista de un fundamentalista protestante, desde el punto de vista de un católico romano conservador, y, en nuestro mundo moderno, desde otros muchos puntos de vista. Cualquiera de esas críticas sería evidentemente muy diferentes de la mía. Yo intento, en realidad, una tarea que está completamente de acuerdo con la nota paradójica de la religión de la Ilustración misma: trato de quedarme adentro y de mirar desde afuera, trato de ser un espejo que no deforma y, no obstante, hace más que reflejar.[4]

Ahora bien, la religión de la Ilustración hace al hombre enteramente una parte de la Naturaleza, en su extremo "materialista" simplemente otra organización de átomos, como organización quizá la más compleja que existe todavía, pero seguramente en ningún sentido sobrenatural. Pero una de sus herencias más obvias del cristianismo y de toda la tradición occidental es de hecho una convicción

[4] He escrito esa última frase cuidadosamente como un historiador de las ideas que trabaja entre la mayoría, por lo menos entre la mayoría culta. Creo evidente que la ciencia natural moderna, que es como visión del mundo la hija de Descartes por lo menos tanto como la de cualquier otro, ha fortalecido realmente en la forma del dualismo de subjetivo-objetivo el viejo dualismo cristiano de alma-cuerpo, agregando así una carga apreciable a la conciencia de la mayoría de nosotros. A diferencia del cristiano viejo, nosotros tenemos que preocuparnos hasta por nuestros mejores sentimientos, precisamente porque son sentimientos.

profunda de que el hombre es único, de que la diferencia entre él y los más superiores de los animales es enorme. Un sociólogo, o psicólogo, o antropólogo ocasional, en alguno de sus estados de ánimo, nos recordará lo muy parecidos que somos a otros animales, pero la tendencia abrumadora de la Ilustración y su tradición es seguramente a destacar el hecho de que la "Razón" o alguna cualidad equivalente nos separa radicalmente hasta de los antropoides. Hay en la religión de la Ilustración poco de lo que, según se hace creer al occidental de cultura general, constituye la actitud común de los hindúes con respecto a los animales como esencialmente vinculada con ellos mismos, como ellos mismos con otra apariencia. Las sociedades para impedir la crueldad con los animales han sido, ciertamente, un producto secundario del humanitarismo de la Ilustración, pero el occidental ilustrado ama a los animales como un reflejo de su amor propio, porque le divierten, o le halagan, o parecen quererle. Una de las muchas paradojas —empleo la palabra como lo he hecho generalmente hasta ahora, no en su sentido lógico, sino con todo su cargamento de connotaciones sentimentales—, una de las paradojas de la nueva religión consiste en que al poner al hombre de nuevo en una Naturaleza objetivada en un sentido, mediante los muchos capirotazos que ha dado a su orgullo, sobre todo mediante sus conquistas sobre la naturaleza, le ha hecho muy consciente de que es enteramente distinto del resto de las criaturas de la naturaleza. Se halla evidentemente por encima de todas esas criaturas, se ha elevado ciertamente —el hombre se hace a sí mismo— por sus propios esfuerzos a esa posición eminente.

Sin embargo, la Naturaleza está ahí, pues es evidente que el hombre no puede estar solo. Y con respecto a la Naturaleza el hombre está lleno de ambivalencia. Dos poetas franceses establecieron claramente los polos:

Mais la nature est là, qui t'invite et qui t'aime
O vraiment marâtre Nature! [5]

La ciencia no ha disminuido esta ambivalencia con respecto a la Naturaleza, que, como otras muchas cosas, se remonta a los griegos y romanos. Para Lucrecio, seguramente, la Naturaleza no era ni siquiera una madrastra, ni siquiera una parienta, pero en el idilio

[5] "Pero ahí está la naturaleza, que te invita y te ama" (Lamartine, *Méditations*, "Le Vallon"); "¡Oh verdaderamente madrastra Naturaleza!" (Ronsard, "Mignonne, allons voir si la Rose"). Traduzco literalmente. "Marâtre" es ciertamente una palabra muy fuerte en francés con sentidos secundarios de "cruel", "dura", ¿diremos "contranatural"? (La he visto definida en un diccionario francés moderno como *mère dénaturée*; trabajamos duramente para hacer de la Naturaleza un concepto humano primoroso). Ronsard no es romántico, pero de Vigny mismo ha tratado con la misma dureza a la Naturaleza.

de Teócrito la Naturaleza es, en verdad, bondadosa. El universo relativamente modesto descubierto al comienzo por la astronomía moderna perturbaba profundamente a Pascal, que era más propenso a la perturbación que la mayoría de los científicos: *"Le silence de ces vastes espaces m'effraie*[6]". Sin embargo, conozco a un astrónomo moderno, por temperamento persona propensa al gozo, que parece ensancharse él mismo cuando contempla el universo en expansión, que se complace pensando que entre los billones de estrellas tiene que haber muchos planetas tan adecuados para la vida como el nuestro. El *Vulgär-Darwinismus* era al mismo tiempo un estímulo para que al hombre le satisfaciese la Naturaleza, pues le mostraba cómo había alcanzado su lugar eminente en ella sin la ayuda de Dios, y también, con su énfasis en "la Naturaleza de dientes y garras rojos", un recuerdo de que había alcanzado ese lugar sin ayuda de, y quizás a pesar de, su mejor yo "moral". La "lucha por la vida" apenas podía tener ni siquiera los elementos consoladores de su análoga cristiana: "muchos son los llamados pero pocos los elegidos", pues la lucha era puramente natural, terrenal.

Intelectualmente, la visión de la Naturaleza que salió de la Ilustración del siglo XVIII planteó un problema tan importante como la dificultad sentimental que acabo de mencionar. Puesto que el hombre occidental siempre ha tratado de satisfacer a su intelecto con su visión del mundo, puesto que tantas de sus emociones son emociones intelectuales, siempre ha tenido dificultades con el problema de los orígenes del mal. La dificultad a que hacía frente el siglo XVIII era por lo menos tan aguda como ha sido siempre para cualquier teísmo que ha postulado un Dios infinitamente bueno, omnisciente, omnipotente. En el dogma de la bondad y la racionalidad naturales del hombre la Ilustración tenía un postulado que hacía el mal o bien ilusorio —y no lo era terminantemente para los *philosophes* y sus seguidores— o bien contranaturalmente natural. No era posible una solución satisfactoria como la de Job, pues el hombre occidental sencillamente no puede resolverse a considerar a la Naturaleza, por muy objetivada que esté, como *realmente* inescrutable, como realmente poseedora de una voluntad y una inteligencia superiores a las de él. Ya indiqué en el capítulo XI que los ilustrados tenían que contentarse con censurar el mal existente en el medio ambiente institucional y cultural —y en menor grado, como por ejemplo en el caso de los esquimales, en el medio ambiente físico—, solución adecuada para el reformista muy pragmático, pero no para la mente inquisitiva, pues una mente *tiene* que preguntar cómo un ambiente originalmente bueno se hizo malo.

Doscientos años han modificado, ciertamente, las bases de este

[6] *Pensées*, § III, 206.

problema para la religión de la Ilustración. Puede sostenerse que Freud, coronando un largo desarrollo cultural, ha unido el bien y el mal, ha hecho a ambos "naturales" para la psique y el soma humanos, casi siempre entrelazados y, no obstante —pues Freud era un buen heredero de la tradición de la Ilustración judeo-cristiana— distinguibles como bien y mal [7]. Como buen científico, Freud se contentó con dejar sin resolver, y quizá sin plantear, el problema metafísico y teológico esencial de cómo llegaron a eso el bien y el mal. Ciertamente existe al presente en el Occidente, como parte de lo que se puede llamar *Vulgär-Freudismus*, una disposición a aceptar la naturalidad, el "está ahí" del bien y del mal, sin sentimientos indebidos con respecto a la utilidad de tratar de fomentar el uno y de oponerse al otro. Sin embargo, hay que hacer dos advertencias. En primer lugar, hay todavía una fuerte minoría de ilustrados fundamentalistas que se niegan a abandonar la opinión de que el hombre es una criatura bondadosa y racional por designio de la Naturaleza y lo sería en la práctica si... Bueno, el loco Marat durante la Revolución Francesa creía que quinientas cabezas debidamente guillotinadas resolverían el problema; nuestros locos racionalistas modernos, para hacerles justicia, parecen creer que la guillotina no es enteramente suficiente. Estos hijos retardados de la Ilustración, que han sido muy poderosos en la educación pública norteamericana, se atienen firmemente a la creencia de que sólo el bien es natural, inclusive entre los pequeños salvajes que no saben educar. Pero parecería que el poder de esta minoría de educadores bien atrincherada está desapareciendo, y por otra parte no son numerosos ni siquiera en los Estados Unidos. En segundo lugar, lo que es más grave para el Occidente, no podemos estar de modo alguno seguros de que para la mayoría sea deseable o posible una interpretación naturalista del mal. Tendré que volver a este tema.

Después, a medida que la religión de la Ilustración se ha desarrollado históricamente se ha ido ligando, relacionando con dos complejos de ideas, sentimientos y, sin duda, "condiciones objetivas" que están ellos mismos íntimamente relacionados: el nacionalismo y la democracia igualitaria. También el cristianismo, en los dos últimos siglos, se ha complicado casi tanto, si no igualmente, con esos dos complejos. El crítico que trata de calcular qué cantidad del bien y qué cantidad del mal que se encuentra en el nacionalismo y en el igualitarismo democrático es fomentada o disminuida por cada una de esas religiones, el Cristianismo y la Ilustración, tiene que clasificar una serie imposiblemente enmarañada de relaciones huma-

[7] Esto ha sido expuesto de manera muy eficaz por Jerome Bruner en un ensayo titulado "The Freudian Conception of Man", *Daedalus*, Invierno de 1958, pp. 77-84 (Vol. 87, Nº 1 de los *Proceedings* de la Academia Americana de Artes y Ciencias).

nas. La ética, la visión del mundo, tanto del cristianismo como de la Ilustración, sostiene que todos los hombres son hermanos y que la lucha es un mal. Ambas religiones aceptan, e inclusive fomentan, los lazos culturales y sentimentales que unen a los hombres en grupos nacionales. En la historia ninguna de ellas ha tenido mucho éxito en la tarea de evitar la guerra o de superar en la práctica las limitaciones de la nación-estado moderna. Los hombres de buena voluntad que se esfuerzan en todo el mundo por conseguir un orden internacional que pueda evitar o por lo menos controlar la guerra es probable que abarquen toda la gama desde el cristiano conservador hasta el librepensador de todas clases. Yo no creo que un crítico que trata de ser neutral pueda encontrar mucha diferencia al respecto. Ciertamente ninguna de las formas más nuevas y jóvenes de la religión de la Ilustración, el socialismo y el comunismo, ha conseguido en ninguna parte cumplir ni siquiera aproximadamente su promesa de unir a los hombres a pesar de las diferencias de nacionalidad, raza, color o religión. Sus proponentes dirán, por supuesto, que la mera existencia del capitalismo, apoyado, según añaden habitualmente, por el cristianismo, ha impedido el cumplimiento de esa promesa. Un argumento de esta clase difícilmente puede ser discutido, y desde luego no entre los fieles. Pero subsiste el hecho de que la guerra entre las naciones constituye una amenaza constante en nuestro mundo y que ni el cristianismo ni la Ilustración parecen capaces de disminuir esa amenaza. Si la una o la otra de esas religiones parece más adecuada para proporcionar a los hombres la capacidad de soportar sin ceder a la desesperación o al entumecimiento fatalista las tensiones creadas por esa amenaza es una cuestión a la que volveré dentro de poco.

Tanto el Cristianismo como la Ilustración sostienen que en algunos aspectos todos los hombres son iguales; ambas series de creencias están de acuerdo con gran parte de lo que llamamos vaga y firmemente "democracia". Sin embargo, existe históricamente al respecto una diferencia muy real, aunque ni aproximadamente tan grande como sostiene la tradición de la Ilustración. El cristianismo, en sus numerosas y largas fases de inactividad, ha apoyado, ciertamente, los privilegios sociales y económicos, pero de ningún modo ha dejado siempre y en todas partes para una vida futura la consecución de una igualdad de hecho entre ricos y pobres, amos y esclavos. En el cristianismo existe siempre la posibilidad de un nuevo impulso inspirado por el deseo de acercarse más a la igualdad en esta tierra; la tradición cristiana es fuertemente partidaria de mejorar, e inclusive en parte humanitaria. Esta es una de las razones por las que tantos cristianos, tanto católicos como protestantes, han podido desde 1700 trabajar juntamente con la Ilustración en reformas concretas fundamentalmente igualitarias y democráticas. Y, por otra parte, no es

cierto históricamente que la Ilustración haya actuado siempre en la dirección del lado igualitario de la democracia. Como me he tomado el trabajo de señalar, una tendencia poderosa de la Ilustración no es de modo alguno igualitaria; proyectistas de todas clases, desde los déspotas ilustrados hasta los ingenieros culturales, han deseado terminar con la pobreza y el sufrimiento —lo mismo hacen muchos cristianos— pero de modo alguno han deseado terminar con todo el sistema de categorías, méritos, privilegios y poder. En el Occidente la democracia misma ha consentido en algunas incómodas transacciones entre el deseo humano de ser diferente y el deseo humano de ser igual. Toda una profesión, aunque sólo sea a causa de su preparación en las ciencias bioquímicas y por no ser fundamentalmente muy cristiana en su visión del mundo, la de la medicina, pone de manifiesto, especialmente en los Estados Unidos, la aceptación por la mayoría de los que la ejercen de algunas diferencias muy grandes entre lo ideal y lo real —en verdad de diferencias de clase y privilegio—, así como un esfuerzo decidido por parte de una minoría concienzuda y reformista para terminar con esa diferencia [8].

Una vez más, como crítico naturalista-histórico de estas dos religiones rivales, pero de ningún modo completamente antitéticas, me veo traído a uno de los problemas esenciales de nuestro examen: ¿cómo tiende a influir cada una de estas religiones en la conducta humana individual? ¿Qué consigue cada una de ellas en la cura de almas? Podemos comenzar, no descartando por completo o considerando resuelto un problema muy viejo, que sigue preocupando a muchos hombres sinceros, sino sugiriendo que en realidad no es ahora para nosotros un problema agudo. Se trata del viejo problema, favorito de muchos cristianos, de si un Dios-juez sobrehumano y sobrenatural es esencialmente necesario para que los hombres se comporten moderadamente bien. Los cristianos primitivos reprochaban a los paganos que carecían de sanciones contra la mala conducta, que en realidad la estimulaban con sus inmorales fábulas de dioses y diosas, y desde los comienzos del naturalismo ilustrado en la religión moderna los críticos cristianos han insistido en que los hombres que no temen el infierno o no esperan el cielo se comportan mal probablemente. Un anticristiano tan genuino como Voltaire sostenía la opinión, común en todos excepto en el ala izquierda de la Ilustración del siglo XVIII, de que el ateísmo completo entre la mayoría destruiría a la sociedad. Este es el origen de uno de sus aforismos más conocidos y menos profundos: *"Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer"* [9].

[8] Véase, por ejemplo, el estudio admirablemente franco y realista de la situación con respecto a la salud mental en A. B. Hollingshead y F. C. Redlich, *Social Class and Mental Illness*, Nueva York, Wiley, 1958.

[9] "Si Dios no existiera, habría que inventarlo", de una carta de 1770 al príncipe de Prusia, en S. G. Tallentyre, *Voltaire in His Letters*, Nueva York, Putnam, 1919. Voltaire, orgulloso de su aforismo, se complacía en repetirlo.

Para los alarmistas de todas clases la historia de los dos últimos siglos es un testimonio de decadencia moral constante, de que los hombres, por no temer ya el castigo en una vida futura, se entregan a los excesos mortales de nuestra cultura de animales sensuales. He tratado con ahínco en este libro de probar que la historia no apoya semejante alarmismo, que, al contrario, los dos últimos siglos de la historia occidental son siglos de un nivel moral relativamente alto, y no ciertamente de decadencia moral general. Sería difícil demostrar *empíricamente* que entre los occidentales se da alguna correlación entre el grado de aceptación de sanciones sobrenaturales en la moral y la conducta en conformidad con elevadas normas éticas. En verdad, yo sospecho que a causa de haber conseguido la mayoría de sus adeptos entre personas serias y por lo demás convencionales de la clase media y personas de buena fe y ambiciosas de la clase baja, las diversas sectas librepensadoras quizá muestran un promedio ligeramente más alto de abstención de los vicios menores de desenfreno que la mayoría de los grupos cristianos. En lo que respecta a los defectos morales más graves, repito que dudo de que haya mucha diferencia en el nivel de comportamiento entre cristianos y no cristianos. Conocemos bastante la psicología de la culpa y el castigo para saber que una actitud tan singularmente racional como la cristiana clásica con respecto a un juicio divino seguro basado en un código moral claramente conocido no agota la extensión y la profundidad de la conciencia humana y ni siquiera se introduce eficazmente en medio de esa extensión.

Será más provechoso considerar los efectos de las dos religiones en el tono moral general de los creyentes, en lo que, para estar a la moda, podemos llamar la salud mental y moral del individuo, en su propensión a una u otra clase de conducta. En esto, sobre todo, sólo podemos dar puñaladas en la oscuridad, aunque también podemos estar relativamente seguros de que las pretensiones de los extremistas de ambos lados no están justificadas; ninguna fe termina seguramente para la mayoría en una desesperación neurótica o psicótica ni en una segura serenidad y solidez de salud mental y moral. Las diferencias entre ellas a este respecto pueden ser pequeñas, pero son, sin embargo, importantes.

Podemos aventurar la conjetura de que sentimental e intelectualmente la nueva religión, en su forma extrema, desempeña menos afortunadamente que el cristianismo tradicional el papel útil y en verdad necesario al que los marxistas llaman despreciativamente el del "opio del pueblo"; o, en todo caso, que la nueva religión no es un sedativo satisfactorio para los intelectuales, quienes en la actualidad parecen necesitar desesperadamente un sedativo. Puesto que he empleado una metáfora indecorosa pero clara y, según creo, bastante honrada, puedo continuar y advertir que la actitud fundamental de uno con respecto a las propensiones humanas en esta materia será, como de costumbre,

decisiva. Si uno sostiene que los hombres necesitan generalmente más calmantes que estímulos —sigo escribiendo figurativamente, pero con la vista fija en lo literal— es probable que uno valorice mucho las facetas tranquilizantes de una religión; si uno sostiene que los hombres necesitan más estimulantes que calmantes, entonces, naturalmente, uno valoriza las facetas inquietantes, estimulantes, "inspiradoras". Ahora bien, yo creo firmemente —pero, por supuesto, muy personalmente— que los hombres del Occidente, durante toda su historia, y sobre todo sus dirigentes tanto en el pensamiento como en la acción, han tendido a ser demasiado activos más bien que demasiado poco activos, han necesitado que se los tranquilice y no que se los aguijonee.

Este juicio, este diagnóstico, es, por supuesto, subjetivo y, además, sólo se aplica a los casos generales y no a los especiales. Aplicarlo al problema inmediato con el propósito de resolverlo o remediarlo es, sin embargo, no menos difícil. Me agradaría sugerir como una mera hipótesis que los dos siglos de experiencia que hemos tenido con la religión de la Ilustración demuestran que esta fe es débil en fuerza consoladora y, *como religión*, intelectualmente perturbadora. Ahora bien, el ilustrado ferviente, e inclusive el ilustrado convencional, puede insistir muy justamente en que yo he planteado todo el asunto en términos deliberadamente peyorativos. Insistirá en que la actitud cristiana fundamental es la *resignación*, la aceptación de mucho mal terrenal, actitud que el Occidente moderno tiene la gloria de haber superado. La actitud fundamental de la Ilustración —o, como él preferiría decir, de la democracia progresista moderna— es, según debe sostener, que los hombres, utilizando plena e inteligentemente las facultades, la "naturaleza humana" con que han nacido, pueden moldear este mundo para adaptarlo a sus buenos deseos. La fuerza moral que apoya a esta actitud es, finalmente, para él lo único que al presente puede salvarnos del desastre e inclusive de la extinción. El consuelo, la paz mental, la resignación y otras satisfacciones cristianas semejantes son para él absurdas en esta crisis: una raza humana arruinada por la guerra de bombas atómicas no podrá ser objeto de consuelo alguno. A este respecto, lo único que podemos hacer es seguir discutiendo. Las diferencias en las actitudes, llámeselas como se quiera, conservadora y liberal, pesimista y optimista, realista e idealista, están ahí, existen, como el rubio y el moreno, sin que siquiera se pueda disponer de un buen tinte para el cabello, y de muy pocos de los colores intermedios.

Sin embargo, para continuar con mi análisis, creo que es bastante claro *a priori* que la nueva religión sólo puede producir como elementos consoladores en la cura de almas substitutos que actúan con menos eficacia que los elementos consoladores de la vieja religión. Ya he contrastado a la Virgen María y *la patrie* (nosotros y los alemanes somos lo bastante insensibles para hacer a la "patria" masculina y hasta neutra; las lenguas románicas por lo menos le aplican el femenino

gramatical) como consuelos en tiempo de necesidad y he encontrado que el substituto es casi seguramente inferior al original. El protestantismo mismo, que es *en algunos aspectos* un paso hacia la nueva religión de la Ilustración, aunque se rebeló contra el confesonario, el sacerdote, la adoración de los santos y en realidad contra casi todo el arte y el ritual católicos, nunca ha llegado —ni siquiera entre los cuáqueros— al estado de "cada hombre es su propio sacerdote". Las diversas sectas protestantes han creado sus propias formas de la cura de almas, sus propias ceremonias y culto, en resumen sus propias *iglesias* en el significado completo de la palabra. Un darwinista social convencido podría insistir en que ellos han creado adaptaciones adecuadas a sus funciones en la sociedad y satisfactorias para sus miembros. Pero estética y sentimentalmente los grupos protestantes tienden hacia una de tres direcciones: hacia el aplanamiento sano, el aporreo de himnos y el desgreñamiento sentimental general; hacia la austeridad excesiva y el énfasis en el sermón; o hacia una imitación creciente de las formas católicas. El sermón protestante es en la actualidad un sedante acaso más comúnmente que un estimulante, pero es raza vez un buen consuelo.

Lo que se ha dicho de los protestantes con respecto a los elementos consoladores de la creencia y la práctica puede decirse todavía más firmemente de las formas básicamente no cristianas de la religión de la Ilustración. En verdad, excepto en una ceremonia patriótica ocasional o en momentos de agitación revolucionaria, como sucedió con los jacobinos y los bolcheviques, el ritual de la Ilustración es opaco y superficial; además, sus autores, en el fondo, no están habitualmente muy seguros con respecto a su necesidad. El buen ritual es buen arte, y los ilustrados —y no sólo en su secta comunista rusa— carecen con frecuencia de sentido estético. Un servicio fúnebre ilustrado es habitualmente algo lúgubre, su ceremonial inseguro, su música mala, y los que llevan el duelo se sienten incómodos y nada consolados mientras les leen algunos de los estallidos más sentimentales de los evangelistas ilustrados —por ejemplo, el *Invictus* de William Ernest Henley— con una unción más que clerical. Pero además los ilustrados tienen dificultades de todas clases con la muerte, así como con otras muchas realidades de la vida. Freud, un judío muy ilustrado del siglo XIX, fue inducido al final a su idea del deseo de morir [10].

En cuanto a la cura de almas, todos la intentan; hay algo parecido a la visita pastoral inclusive entre las sociedades ético-culturales. Pero el verdadero paralelo moderno, por lo menos en los Estados Unidos, es sin duda la extraordinaria red de "consejeros" de todas clases, desde los que adivinan la suerte hasta los "lectores" de la Ciencia Cris-

[10] Supongo que el otro final para los ilustrados es la idea de la completa inmortalidad individual en esta tierra y con este cuerpo. Véase mi mención de la tesis del Dr. Gruman en la nota de pie de página 347 del capítulo XI.

tiana y los psicoanalistas profesionales. La profusión y la variedad mismas de esos sacerdotes substitutivos indica lo que trato de poner de manifiesto: si sois lo bastante rudos podéis creer que esta proliferación es en sí misma una señal de vida y de fuerza en nuestra sociedad, parte de nuestra democracia norteamericana falta de dignidad, fecunda y multánime; si sois bastante delicados, esta abrumadora variedad de consejeros puede pareceros locura, la amenazadora disolución de todo lo que realmente nos mantiene unidos en la sociedad. Por el momento me inclino hacia la opinión modesta y quizá *Whigista* de que con respecto a la necesaria cura de almas nuestra actual sociedad norteamericana es, probablemente, marginalmente deficiente. A este respecto hemos conseguido, ciertamente, la libertad y la variedad más bien que la igualdad y la uniformidad. Estoy dispuesto a conceder que el psicoanálisis, cuando acierta, es quizá la forma más eficaz de curación de la fe ideada hasta el presente; ¡pero piénsese en todo lo que puede aprovecharse de él una pequeña minoría privilegiada! El evangelio freudiano puro tiene que ser la más aristocrática, la más esnob de las buenas nuevas. Y en cuanto a la terapia "no directiva", en la que el consejero se limita a gruñir de vez en cuando para probar al aconsejado que todavía está despierto, uno tiene la sensación de que ni siquiera los anarquistas filosóficos de la Ilustración estaban *tan* completamente convencidos de la bondad natural del hombre.

Las dificultades intelectuales implícitas en la nueva religión de la Ilustración son, no obstante, bajo el examen crítico de sus consecuencias lógicas, tan evidentes, y para mí tan graves, como sus insuficiencias sentimentales. En primer lugar, la nueva fe impone al creyente serio pero ordinario, convencional, no heroico y no bien dotado, una carga todavía mayor que la que, como ha señalado Erich Fromm en su *Escape from Freedom*, la obligación protestante del juicio privado impone a esos creyentes. Ahora bien, a mí me parece evidente que a este respecto tanto el protestantismo como la religión de la Ilustración tienen sus equivalentes o substitutos de la seguridad intelectual de tener razón, de saber dónde está uno en este universo, que el cristianismo católico tradicional proporcionaba a la mayoría. El protestantismo y la Ilustración no merecerían el nombre de religiones si no diesen esa seguridad. El buen baptista, el buen unitario, el buen marxista y hasta el buen miembro de los Americanos en favor de la Acción Democrática, no está de modo alguno obligado a realizar un esfuerzo de raciocinio y experimentación difícil y que pone a prueba el alma para obtener la mayoría de las respuestas que necesita para la mayoría de las preguntas que tiene que hacer; en realidad, si es lo bastante normal y lo bastante bueno como creyente, no necesita hacer pregunta alguna. Y con frecuencia el problema es de márgenes. Yo creo probable que el devoto ordinario de las nuevas fes de la Ilustración hace frente a *muchas más ocasiones* que el devoto de las viejas fes cuando tiene que

experimentar el trabajo y la tensión de pensar en preguntas para las cuales no cree que conoce todavía las respuestas. No es muy penoso, y con frecuencia es en realidad agradable y relajante, y a lo sumo implica algunas descargas aliviadoras de las cápsulas suprarrenales, pensar en preguntas para las cuales se conocen ya las respuestas. Esa satisfacción relajante y moralmente útil la obtiene el ilustrado con menos frecuencia que el cristiano.

Un ejemplo puede ser suficiente: tomemos el problema de la esterilización de los ineptos. El cristiano ortodoxo tradicional tiene una solución clara y segura de ese problema, el que, en realidad, él nunca habría planteado como un problema: Dios, por medio de los ministros de su Iglesia en la tierra, ha prohibido todo lo que se haga para alterar un cuerpo que aloja a un alma inmortal. Para el creyente ortodoxo tradicional en la fe de la Ilustración, sobre todo si tiene realmente conciencia de su deber con la ciencia (en este caso esencialmente un substituto de la *gracia* cristiana), el problema se eriza con dificultades no resueltas. ¿Cómo definimos y reconocemos en la práctica al "inepto"? ¿Qué sabemos, como científicos, acerca del origen genético de cada tipo de ineptitud determinado, pues es improbable que presenten los mismos elementos genéticos? ¿Qué sabemos acerca de la eficacia, en una población determinada con una cultura determinada, de un máximo de esterilización lograda de cada tipo de inepto? ¿Qué sabemos acerca de los efectos de un programa de esterilización en la opinión pública? ¿Cómo realizaremos ese programa? Y, quizá la peor pregunta de todas, ¿quién decidirá quien es inepto y por qué? ¿Se podrá apelar de una decisión de esterilizar y ante quién? Los ilustrados pueden recurrir a un argumento vulgar favorito e insistir en que la actitud del cristiano ortodoxo es simplemente la del avestruz tradicional, aunque no descrito con exactitud etológicamente, que oculta la cabeza en la arena, pues se niega a hacer frente a un problema al que a todos nos conviene hacer frente. A este respecto no es posible ninguna respuesta útil, pues cualquier respuesta científica segura está destinada a llegar demasiado tarde.

Las respuestas que da el científico, inclusive en campos muy desarrollados como el de las ciencias físicas, para no hablar del de las ciencias sociales, en el que todavía se camina a tientas, son siempre de tanteo, están siempre sujetas a revisión en el momento en que se descubre que un hecho particular no se ajusta a ellas. Con respecto a muchos problemas específicos el científico, quizás inclusive el científico social, puede estar mucho más seguro de sí mismo y de sus respuestas que lo que indicaría el problema de la esterilización de los ineptos. Esto se debe en parte a que hay muchos conocimientos científicamente comprobados que podemos dar por seguros; pero se debe también a que para algunos científicos y para muchos legos que aceptan la nueva fe, las uniformidades de la ciencia, sus "leyes", se trans-

forman fácilmente en dogmas, sus incertidumbres en certidumbres, y así, sin duda, sus tensiones inquietantes se resuelven en la seguridad consoladora de la unidad con el plan universal, de conocer ese plan. El ilustrado, por fortuna, no permanece continuamente en la más alta tensión racionalista más de lo que permanece el cristiano en la más alta tensión espiritual. También el ilustrado puede relajarse a veces, inclusive puede ser "natural" en ciertos momentos.

Sin embargo, para el intelectual honrado, conocedor de lo que la ciencia natural significa en la práctica, tiene que subsistir cierta conciencia de la deshonestidad, o por lo menos de la desidia que implica ese salto de la incertidumbre a la certidumbre, y también se da cuenta de un resto de incomodidad. La certidumbre ha sido introducida de contrabando, y el contrabando, con frecuencia una actividad interesante, es ciertamente una actividad inmoral. También el buen cristiano está inquieto; no puede sentirse muy a gusto en Sión. Pero sus inquietudes se concentran en su relación con Dios, no en la naturaleza o la existencia de Dios, que él conoce, pero no pretende —ni debe pretender— comprender. El creyente racionalista en la religión de la Ilustración tiene que tener momentos en los que se da cuenta de cuán grande es la diferencia entre lo que según sus propias premisas debe comprender y lo que comprende en realidad.

Estas dificultades intelectuales, que son, por supuesto, también dificultades sentimentales y morales, han sido intensificadas para el intelectual ilustrado en el curso de los dos últimos siglos por la evidencia, a la que con frecuencia es todavía incapaz de hacer frente, de que los fundadores de su religión se equivocaban con respecto a la naturaleza humana, de que los hombres no son en realidad aproximadamente iguales con respecto a su capacidad para recibir la gracia de la Razón o de la Ciencia [11]. Los *philosophes* suponían o esperaban que todos los hombres llegarían a ser *philosophes*, creo que no es injusto decir, en el sentido en que muchos de los primeros cristianos tienen que haber supuesto o esperado que todos los hombres llegarían a ser cristianos. Ahora bien, hace mucho tiempo que los cristianos se dan cuenta de que no todos los hombres son en realidad buenos cristianos, pero nunca han dejado de creer que tienen *capacidad* para ser buenos cristianos, nunca han comenzado a creer que el hecho de que no sean buenos cristianos es un hecho natural que no puede ser superado ni siquiera mediante la conversión. No se le puede decir a un cristiano: "Ese pobre hombre que está ahí tiene un cociente intelectual de unos

[11] Yo no invento este paralelo. En la famosa *Encyclopédie* de Diderot y sus colegas encontraréis lo siguiente en el volumen XII, bajo la palabra *philosophe: La raison est à l'égard du philosophe ce que la grace est à l'égard du Chrétien. La grace détermine le chrétien à agir: la raison détermine le philosophe.* Supongo que el recurso del autor al verbo *déterminer* fue casi automático. Para una traducción de la mayor parte del artículo véase mi *Portable Age of Reason Reader*. pp. 255-257.

85 y, por lo tanto, no se le puede salvar." Pero, sin una seguridad dogmática en cuanto al valor científico de la técnica del cociente intelectual, utilizándolo solamente como una conveniencia, se puede decir: "Ese hombre que está así, con un cociente intelectual de unos 85, nunca llegará a ser un filósofo, ni siquiera un *philosophe*, no puede recibir completamente —y quizá ni siquiera en parte— vuestra gracia de la Razón." La prueba abrumadora acumulada desde 1700 *—aunque se disponía de ella ya entonces y la conocían muchos—* de que millones de hombres y mujeres son incapaces de utilizar sus inteligencias de la manera cómo los hombres y las mujeres que podemos llamar una vez más "intelectuales" pueden utilizar y con frecuencia utilizan las suyas —de la manera, lector, que estás utilizando la tuya— no tiene que significar el fin del mundo, ni siquiera el fin de la religión de la Ilustración. Pero exige algún ajuste en las actitudes de muchos hombres de buena voluntad, un ajuste en algunos sentidos no enteramente distinto del que el convencimiento gradual de que Cristo no iba a volver a la tierra hizo necesario en otro tiempo para el cristianismo primitivo. Este ajuste, según creo, se realiza al presente entre los intelectuales que se han alistado del lado de la Ilustración, pero es todavía incompleto y el proceso sigue causando la infelicidad de muchos, sigue exigiendo un esfuerzo indebido a las cápsulas suprarrenales. La religión de la Ilustración tiene que seguir un camino largo e impronosticable antes que pueda hacer frente a las realidades de la vida tan eficazmente como lo hace el cristianismo, rico con dos mil años de experiencia de santos y pecadores, buenos y malos, en todas sus formas proteicas, pero de ningún modo iguales.

El mayor problema a que hace frente el moralista que trata de criticar la religión de la Ilustración en sus propios términos es el del agón eterno, el cual, como he repetido en todo este libro, debe ser un tema central de cualquier historia de la moral en el Occidente [12]. El problema puede ser planteado de diversas maneras. Es probable que al presente lo reconozcamos más fácilmente como el problema del equilibrio conveniente entre el individualismo y el colectivismo en una sociedad, o entre individuos rivales cada uno de los cuales busca sus propias victorias e individuos cooperadores cada uno de los cuales busca el bien común. He sugerido, como una manera metafórica de decirlo, y como un equilibrio todo lo bueno posible —admitiendo que no podemos hacer mucho con respecto al equilibrio— el que se da

[12] Confieso la sospecha de que debe ser un tema de cualquier estudio de los seres humanos, inclusive en el Oriente. No dudo de que las "normas de cultura" varían, quizá tanto como las de los kwakiutls y zuñis de la difunta Ruth Benedict. Pero en este libro he cuidado de limitarme a la civilización occidental, donde la norma, ciertamente, se parece mucho más a la de los kwakiutls que a la de los zuñis.

entre el gran gato, o acaso el lobo, que hay en el hombre, y la hormiga o abeja, o acaso la oveja, que hay también en el hombre.

En la tradición cristiana esta antítesis plantea el problema de la necesidad constante de combatir en el hombre la forma más peligrosa del pecado original, el pecado de orgullo, que, sin embargo, no es un pecado enteramente innoble como el de la gula, sino el "pecado de los ángeles"; pues en esa tradición, lo mismo que en el lenguaje común, hay una ambivalencia en el concepto del orgullo, el cual no es contranatural en el hombre, e inclusive puede, hasta cierto punto, ser un orgullo "bueno" o "conveniente", en tanto que no puede darse una gula "buena" o una avaricia "conveniente". Para muchos de nosotros ha agudizado el problema en la actualidad la sensación de que en el amor propio mancomunado del nacionalismo el espíritu del agón se encuentra en su forma más desenfrenada y peligrosa, tanto en los dirigentes que se enfrentan mutuamente en el escenario público llamado ahora irónicamente de la "diplomacia" como en el gran público que los sigue. Como quiera que se plantee el problema, es difícil a mediados del siglo XX no comenzar con el presentimiento de que las presunciones y los testimonios en la práctica tienen que inclinarse hacia la restricción, la suavización, la disminución si fuese posible de las innumerables competencias de la vida moderna, de las innumerables tentaciones a que hacemos frente todos de entregarnos al deseo de brillar, al deseo de gritar, si no al deseo de obtener el poder.

Ciertamente algún presentimiento como éste constituye el estribillo de las preocupaciones que, desde Edmund Burke en adelante, los conservadores filosóficos occidentales han sentido con respecto al efecto de los esfuerzos de la Ilustración para llevar a la práctica los derechos naturales de los hombres a la vida, la libertad y la felicidad. La sensación de ultraje de Burke con respecto a la Revolución Francesa no se apoyaba en un mero sentimiento de política que busca una "salida". Burke no era en realidad un hombre sensible, sino un cristiano, y se sentía amenazado por la Ilustración en esa parte fundamental de todo hombre a la que me he visto a dar en este libro la horrible denominación de "visión del mundo". Veía más claramente que cualquiera de sus contemporáneos que tampoco la Ilustración era un asunto de sentido común, sino una religión.

A esos conservadores burkeanos les ha parecido desde entonces que la Ilustración, al sostener erróneamente que los hombres son naturalmente buenos, que el mal está por completo en la tradición, la costumbre, las instituciones, en resumen en el medio ambiente, ha contribuido a disolver los lazos, las disciplinas, los apoyos restringentes con que este medio ambiente construido por el cristianismo protegía a los hombres de sí mismos. Abandonados a sí mismos, dejados moralmente desnudos, su inclinación natural a satisfacer sus deseos los ha llevado, según dicen esos conservadores, a excesos irresponsables de

todas clases, a una serie de competencias insensatas en todas las ocupaciones. Esos conservadores alegan que lo que más necesitamos ahora es algunas restricciones aceptables de la competencia humana, algún medio de conseguir que los hombres acepten el fracaso personal, la insignificancia, un orden de categorías, la disciplina de la realidad.

Volvemos a otra fase del efecto restringente o disuasivo de las diferentes series de ideas sobre la conducta humana en general; o, como habría dicho Pareto, del uso específico de ciertas ideas, de ciertas explicaciones racionales (derivaciones) para activar o desactivar ciertos sentimientos (residuos). Así como lógicamente el temor al infierno cristiano debe contribuir a impedir que las personas pequen, y la supresión de ese temor por la abolición ilustrada de la idea del infierno debe dejar el camino para el pecado un poco más abierto, así también el dogma cristiano del pecado original debe contribuir a restringir la pretensión y el desenfreno humanos, y el dogma ilustrado de la bondad natural del hombre debe contribuir a suprimir esas restricciones "contranaturales".

Sin embargo, yo no creo que los testimonios de los dos últimos siglos confirmen por completo esa esperanza. Ha habido en la moralidad privada desde alrededor de 1700 en adelante, en las zonas fronterizas entre los modales y la moral, como la de la vestimenta, un verdadero aumento del orden, la forma, la disciplina y la restricción hasta una especie de culminación victoriana, y un creciente aflojamiento de esas restricciones desde entonces. Pero en esta cuestión clave del agón, y del estímulo o la restricción de lo que el cristiano llama "orgullo", veo muy poca diferencia entre los creyentes de las dos religiones. El agón entre las naciones-estados no me parece peor ni mejor moralmente que el agón de los tiempos modernos anteriores y de la época del Estado occidental dinástico y de la Grecia antigua. La muerte, la mutilación y la violencia en la guerra han sido siempre totales; la guerra ha sido siempre total. La diferencia más importante entre nuestras guerras y las anteriores es una diferencia de escala. Hay alguna diferencia en el grado de fanatismo con que se libran las guerras, como he observado ya, pero a este respecto no ha habido una norma clara a lo largo de dos mil años, sino sólo una serie de oscilaciones. En cuanto al agón entre los individuos particulares de una sociedad determinada, también ha sido suavizado y en parte restringido en algunas de sus manifestaciones, más notablemente en la vida económica. La Era de los Barones Ladrones en los Estados Unidos ha terminado por completo y al presente algunos conservadores —e inclusive algunos liberales— norteamericanos temen que hayamos ido demasiado lejos en la eliminación del espíritu de aventura y de competencia de la gran tradición norteamericana.

En realidad, si queréis sentar una norma maestra para los preocupados contemporáneos, conservadores y liberales igualmente, sería algo

como esto: en las relaciones internacionales, la competencia entre las naciones-estados no está refrenada ni restringida en absoluto por la ley o la moral; dentro de cada nación-estado, sin embargo, la tendencia es hacia el extremo opuesto del colectivismo, la conformidad, el igualitarismo general, las restricciones legales y morales impuestas al individuo. Entre los estados, la moral de los gatos monteses; dentro de cada estado, la moral de los insectos sociales. Hacia algunas de esas conclusiones tienden a llegar por caminos algo distintos escritores tan diferentes como Ortega y Gasset, Koestler, Toynbee, Riesman, Orwell, el más joven Schlesinger y otros muchos.

De estos dos horrores, el primero es para el historiador-naturalista con mucho el más amenazador. El disgusto existencialista que se ha apoderado de nuestra clase sacerdotal occidental, los intelectuales, es ciertamente en parte la rebelión milenaria y quizá no muy catastrófica de los sensibles y los inteligentes contra la minoría groseramente afortunada y la mayoría obtusa, fea, convencional y triste. Hace más de un siglo, cuando la mejor arma explosiva que podían manejar los hombres era una pequeña cantidad de pólvora, los *Davidsbündler* expulsaban aguijoneándolos a los niveladores filisteos. En la historia no hay indicio alguno de que se puede evitar la guerra; el cristiano más lleno de esperanzas, el ilustrado más convencido, no puede discernir la clase de progreso moral en las relaciones internacionales que haría improbable el recurso a la guerra.

Un cristiano ingenioso con sentido de la historia podría resolverse a hacer frente a la destrucción catastrófica —peor todavía, a la mutilación horrible— de centenares de millones de seres humanos como algo que está completamente de acuerdo con el aspecto apocalíptico de su religión. El Libro de la Revelación ha estado firmemente establecido en su canon durante mucho tiempo. ¿Pero qué consuelo puede encontrar el ilustrado heredero de Condorcet en la negra perspectiva que tiene por delante? En realidad, lo que para él es mucho más difícil de soportar como racionalista, en el fondo tiene que sentirse incapaz de encontrar una *explicación* de lo que parece depararle el futuro. No es extraño que bajo toda clase de disfraces, como lo inconsciente, como el deseo de muerte freudiano, como el estoicismo un tanto neurótico de los existencialistas filosóficos, como la *Angst* de los existencialistas cristianos, el dogma del pecado original —una creencia en algún defecto fundamental e indesarraigable en esta tierra en los hombres, no precisamente en el medio ambiente y en las instituciones— enfrenta incómodamente a los ilustrados. Y quizás irracionalmente, como es propio, les da fuerza para soportar, para hacer frente a un mundo que no han hecho. A pesar de toda su confusión racionalista de palabra y de hecho, la religión de la Ilustración ha conservado, acaso únicamente como un derivado del cristianismo, una moderación ilógica y práctica, fuerza disciplinaria, capacidad para hacer frente sin

desesperarse a un mal que no debería existir, y, sobre todo, ha conservado y, para muchos de sus fieles, fortalecido en la vida cotidiana ese "puritanismo moral mínimo" que contradice por completo su negación original de la "guerra civil en el corazón" [13].

Una vez más, a riesgo de cansar al lector, debo volver al paralelo religioso. La razón hace ciertamente para el ilustrado la labor que hace la gracia para el cristiano. Así como la Razón es en la visión del mundo determinada del ilustrado el don libre pero incómodamente misterioso de la Naturaleza, como la gracia es para el cristiano el don libre y debidamente misterioso de Dios, así también en este mundo moral del libre albedrío el ilustrado debe *esforzarse* para merecer (¿conseguir?) la Razón como el cristiano se esfuerza para merecer la gracia. Todos podemos conseguir más Razón en este mundo de las relaciones humanas con sólo que nos pongamos a trabajar debidamente, con espíritu misionero, en favor de las buenas novedades de la Razón, la Ciencia y la Técnica. Estoy tratando de informar, no de exhortar, ni siquiera mediante esa forma un tanto ineficaz de exhortación que es la ironía. La fe *moral* básica de la Ilustración, la fe en la bondad y la racionalidad naturales del hombre y su infinita flexibilidad, sigue siendo fuerte entre los norteamericanos. He aquí una cita de una fuente reciente:

> A pesar de todo esto (nuestras guerras y temores de guerra) tenemos una clase de fuerza a la que hemos prestado poca atención: el hecho de que la naturaleza humana está cambiando a una velocidad extraordinaria, de que está naciendo una nueva clase de humanidad, arraigada en las tendencias históricas corrientes, especialmente las tendencias que nacen de la ciencia y del impulso hacia el descubrimiento. El descubrimiento de nuestra identidad, la creencia en nosotros mismos y en el uso de las armas intelectuales de una sociedad democrática —una sociedad inclinada a la ciencia y la tecnología— puede fortalecer los recursos morales, intelectuales y sociales sin los cuales, en un mundo como éste, no existe fuerza alguna [14].

En resumen, un empujón más y estaremos a salvo en la décima época de Condorcet, sólo ciento cincuenta años después, lo que, según una buena filosofía de la historia, no implica demora alguna.

Sin embargo, subsiste la duda: Si, en general, la historia ha demostrado que el intelectual occidental, a pesar de todo su dolor de vientre, puede ir pasando con una esperanza que nunca se realiza, una Tierra Prometida nunca alcanzada, no es de modo alguno evidente que el no intelectual puede realizar semejante ajuste. Las promesas de otro mundo que la religión de la Ilustración hace para este mundo

[13] Sobre esa negación original remito al lector a mi paráfrasis de Robert Owen, p. 299.

[14] Gardner Murphy, *Human Potentialities*, Nueva York, Basic Books, 1958, p. 5.

pueden ser un aguijón excesivo para hombres menos acostumbrados que el intelectual a tomar las palabras por hechos, menos capaces que él de transferir al sistema nervioso central en "sublimación" apetitos muy concretos. No es probable que la mayoría se deje embaucar por palabras bellas, ni siquiera por las actividades de esos malvados persuasores, propagandistas e investigadores de motivos la lectura acerca de los cuales les agrada a los intelectuales, como se dejan embaucar, en su nivel verbal más sutil, los intelectuales mismos. La mayoría desea realmente lo que desea. ¿No fueron los mil años de Hitler la peor de las doctrinas milenarias?

III

De todos modos, vamos a tener que aguantar durante algún tiempo esta coexistencia del cristianismo y de la religión de la Ilustración; o, más bien, no hay señales genuinas de que la actual multiplicidad de sectas, cristianas e ilustradas, la actual multanimidad de los hombres occidentales en las costumbres, los gustos, la moral y la visión del mundo vaya a terminar, ni siquiera con ese final de nuestro mundo que esperan los profetas de la condenación. Toynbee ha anunciado, más firmemente que todos esos profetas, la esperanza de que de esos horrores saldrá una nueva religión de mansedumbre y amor, de cristianismo-*cum*-budismo, la trascendencia de la carne y del espíritu aguijoneado por la carne, y, no es necesario decirlo, el final del agón. Los marxistas están seguros de que también ellos, o bien terminarán con el agón, o bien lo ennoblecerán por completo en la sociedad sin clases. El mero historiador debe ser modesto en estas cuestiones. Debe confesar que de ningún modo comprende el origen y la difusión de las grandes religiones, y desde luego no lo bastante bien para hacer predicciones. El historiador-sociólogo de la religión, influido casi inevitablemente en el Occidente actual por las ideas de la Ilustración, tiene que decir que parece haber una relación, una congruencia, entre toda la cultura de la que surge una religión y la religión misma, y que por lo tanto, sería muy sorprendente que una religión de bondad, amor y "eternización" de los apetitos y ambiciones —una religión completamente del otro mundo— naciera del Occidente de democracia nacionalista, comunismo nacionalista, satélites políticos y astronómicos, existencialismo e interés general por un mundo material variado, excitante e inevitable. El gran disgusto, el horror profundamente adentrado en las entrañas causados por ese mundo, puede surgir, ciertamente, en cualquier parte, y en el grupo puede producir una secta, una orden, una cruzada, y, en las personas, un poeta, un predicador, un santo, o simplemente un "columnista"; pero me sorprendería que en nuestra época esos sentimientos se difundie-

ran entre la mayoría y se convirtieran en una gran religión, pues odiar a este mundo lo suficiente —o amarlo lo suficiente— para renunciar a él parece superar mucho las facultades de la mayoría en nuestro Occidente. Quizá sea ya demasiado tarde para que aparezca un profeta.

El lector comprenderá que yo no considero como una posibilidad en un futuro previsible una sociedad sin religión alguna. En verdad, considero la idea de una sociedad sin religión tan absurda como la idea de una sociedad humana sin seres humanos. De vez en cuando, bajo la influencia de la Ilustración, algunos —especialmente los marxistas— emplean como una forma verbal la afirmación de que un grupo dado o una persona dada "no tiene religión". De vez en cuando se hace en nuestra época una afirmación todavía más incauta: La ciencia ocupará el lugar de lo que llamamos "religión".

Ahora, a riesgo de alguna repetición, debo apresurarme a volver a examinar este terreno. La ciencia natural es un método de utilizar la inteligencia humana para responder a cierta clase de preguntas. Estas preguntas son siempre fundamentalmente preguntas acerca de los medios para los fines, fines que no son establecidos solamente y aislados dentro de la mente por esa actividad de la mente humana que llamamos "ciencia natural". Las respuestas que da la ciencia natural son siempre de tanteo y aunque en el momento su verdad es sometida a prueba de diversos modos complejos, nunca se las prueba mediante sus efectos en los deseos personales del que hace la prueba, ni siquiera cuando esos deseos son de la clase que llamamos "moral". Aunque por conveniencia —y a causa de un largo hábito que se remonta por los menos a los antiguos griegos— los científicos naturales se refieren con frecuencia a las respuestas que obtienen así como "ciertas", como descripciones o inclusive reflejos del "mundo real", los más sofisticados de ellos admitirán que por "mundo real" no entienden el mundo del sentido común o el mundo de la moral, la teología y la metafísica. Al científico se le educa para que sienta y actúe con respecto a la tarea de lograr la verdad que se esfuerza por alcanzar de maneras que tenemos que reconocer como "morales". Busca la verdad y rehuye la falsedad. Pero sus verdades no son necesariamente lo que llamamos "moralmente buenas", ni sus falsedades "moralmente malas" [15]. En resumen, la ciencia no tiene un elemento teleológico, a menos que os agrade decir que la ciencia es su propia teleología. Entre sus mejores profesionales su práctica tiende a promover una actitud de tanteo, de escepticismo, de relativismo, con respecto a las cuestiones no científicas, pero esa tendencia, sin duda por fortuna, no es común entre los científicos corrientes y es inevitablemente incompleta en todos ellos.

El científico como científico no puede estar seguro, moralmente seguro, y como ser humano cabal tiende por lo menos a estar moral-

[15] He aquí lo que he oído a un científico impecablemente preparado que sabe de qué se trata: "Yo no dije que sus palabras eran exactas; dije que eran sensatas".

mente seguro a veces. Además, inclusive en el Occidente, tan conocedor de la ciencia y hasta cierto punto tan preparado en ella, la gran mayoría de los seres humanos son probablemente enteramente incapaces de una meditación científica seria, enteramente incapaces de comprender lo que es la ciencia. Vuelvo a ese instrumento imperfecto, la idea del cociente intelectual, que, sin embargo, es él mismo un producto de la Ilustración: la mayoría de los hombres no son, sencillamente, lo bastante inteligentes para ser buenos científicos. Además, hasta científicos muy buenos declaran con frecuencia, y lo confirman con su conducta, que necesitan pensar y sentir con respecto a cuestiones de teología o metafísica para *saber* algo acerca de lo que Spencer, en esto fiel a su preparación como científico, llamaba torcidamente lo "Incognoscible".

Todo esto debería ser evidente. Pero creo que la dificultad es más profunda, o en todo caso se la puede expresar de una manera algo distinta. Pensar y sentir teleológicamente, moralmente, metafísicamente forma sencillamente parte del destino humano; si contáis con una sólida metafísica "materialista", como la que está históricamente *asociada con* el desarrollo de la ciencia natural, podéis preferir decir que esos pensamiento y sentimiento son actividades condicionadas por el ambiente del sistema nervioso central, aunque probablemente os veréis obligados a incluir a las endocrinas y a pasar de ello a la personalidad total. Pero la cosa es clara: el pensamiento y el sentimiento están *ahí* teleológicamente, tanto como lo están científicamente. Se necesitaría, inclusive basándose en las premisas del materialista, realizar más de una operación local para eliminarlos, habría que destruir la personalidad.

Es, ciertamente, concebible —y hasta ha habido, sin duda, ejemplos— que se dé una visión del mundo, muy influida por el espíritu de la ciencia natural y de la Ilustración, que se desprenda completa y sinceramente, atribuyéndolas a lo Incognoscible (lo que el pobre Spencer no hizo ciertamente con su religión del Progreso) de *cada una y todas* las series de ideas acerca de los orígenes y el destino a la larga del hombre en la tierra, o de cualquier otra gran serie sistemática de ideas acerca del bien y del mal, o de un propósito a largo plazo, y quizás acepte como bueno, o al menos como tolerable, que haya variedad, multanimidad, y más o menos libertad para todos en esta tierra, y se concentre en hacer lo que parezca posible de maneras limitadas para conseguir lo que uno desea sencillamente en este mundo. El que tiene esa visión del mundo puede considerarse escéptico y apelar al recuerdo de Montaigne. Pero si se molestase en leer a Montaigne comprobaría que lo que el ensayista deseaba era lo que deseaba todo buen humanista cristiano de su época agitada, de que era —como se le llama habitualmente en las historias de la literatura— un moralista. Inclusive si nuestro escéptico tratara de presentar su actitud como una

abdicación de cualquier juicio privado ante el gran hecho de que la Naturaleza seguirá su curso de todos modos, seguiría tomando con ello una clara —y para algunas personas muy consoladora— actitud moral y metafísica, la que Lucrecio trató de tomar hace tanto tiempo.

En este mundo de la naturaleza humana el verdadero "naturalismo" no es anarquía, no es algo sin sentido, ni siquiera una *aceptación* de las cosas tales como son, sino un *amor* a las cosas tales como son. Es, quizá por fortuna, una clase rara de amor; entre nuestros intelectuales el naturalismo es más bien con frecuencia un aborrecimiento de las cosas tales como son. Y todavía más: inclusive la actitud moral del escéptico no será "determinada" de ningún modo que nosotros podamos comprender y predecir más que muy aproximadamente; será elegida entre las muchas posibilidades que nos ha legado a todos el pasado, y exactamente en el nivel de las visiones del mundo y generalidades semejantes inevitables que nos ha legado toda la tradición greco-romana-judeo-cristiana-ilustrada que hemos estado siguiendo en este libro.

La clasificación estadística del cristianismo y el ilustrado es, precisamente porque cada uno de ellos ha influido tanto en el otro, una tarea difícil y no muy provechosa. En el Occidente libre actual, por lo menos fuera de la Península Ibérica, ninguno de ellos pretende, ni en el fondo considera posible o deseable, procribir al otro; cierto grado de tolerancia práctica es el precio de nuestra multanimidad. Los más ardientes de cada grupo son propensos a las polémicas contra los otros. La guerra civil española de la década de 1930 demostró que tanto los cristianos como los ilustrados podían matar en nombre de su religión. Pero en la mayoría de los países, inclusive en Francia e Italia, donde la lucha entre "clericales" y "anticlericales" ha sido endémica durante mucho tiempo, el conflicto no traspasa los límites dentro de los cuales la sociedad occidental parece ser capaz normalmente de mantenerse unida. En el continente de Europa, fuera de la Cortina de Hierro, los no cristianos y anticristianos son relativamente numerosos, y en Francia quizás oscilen entre la mitad y la tercera parte de la población. En los países de habla inglesa, aunque la proporción de los fieles a la Iglesia no parece superar mucho al sesenta por ciento de la población total, el número de los que niegan francamente que son cristianos —se inclinan a decir que "no tienen religión", lo que, como he repetido anteriormente, no es probable que sea cierto— es relativamente pequeño. Pero los ilustrados anticristianos de habla inglesa son, no obstante, en total muchos millones, y ciertamente inflexibles, articulados y con frecuencia intolerantes. Su fe les enseña que la tolerancia no es una virtud negativa, sino positiva y los más apacibles de ellos viven de acuerdo con sus principios, pero muchos son luchadores enconados, decididos y convencidos, no más

tolerantes de lo que eran los *philosophes*[16]. Inclusive el término medio de esos ilustrados sostienen al parecer la opinión ingenua de que el cristiano convencido de que cuenta con una verdad revelada absoluta incorporada en esta tierra en una Iglesia debe comportarse, no obstante, como si creyese que todos los grupos religiosos son iguales y que su iglesia es simplemente otro edificio público, un bar de autoservicio ligeramente más decoroso. Pero la religión de la humanidad se ha mostrado durante mucho tiempo débil en su comprensión de la naturaleza humana.

Por lo tanto, podemos anunciar para un futuro no demasiado remoto una continua acción mutua entre la línea de conducta cristiana y la de la Ilustración. Ninguna de las dos visiones del mundo, si se juzga por el pasado, aniquilará en ese futuro completamente a la otra, ni siquiera en España, ni siquiera en Rusia. El cristianismo no puede, sin dejar de ser cristianismo y hacerse, como les ha sucedido a tantas de las sectas modernistas o "liberales" que nominalmente siguen dentro del cristianismo, indistinguible de la Ilustración librepensadora, renunciar por completo a su otro mundo, a su divinidad sobrenatural, en resumen a su teología[17]. Y, no obstante, tal ha sido el gran éxito de la ciencia natural y de sus actitudes asociadas con respecto a la "realidad" —es decir, tal ha sido y es la Ilustración— que gran número de occidentales serán casi seguramente en el futuro,

[16] Me doy cuenta de que la afirmación que hago arriba ofenderá a muchos ilustrados y de que "tolerancia" es una palabra que invita a la semántica, y de ahí, en último término, a la metafísica. Vuelvo a mi afirmación polemística con respecto al mal moral y la "maleza". Ningún jardinero de flores puede "tolerar" los dientes de león. Para el ilustrado, *creer* en, por ejemplo, la doctrina de la Trinidad, tiene que ser una maleza, un mal, y seguramente le es tan fácil a él como al cristiano igualar *creyente* y *creencia.* Concedo que en principio el ilustrado no podría resolver en una emergencia un problema de tolerancia de la misma manera que como resolvió el suyo en Béziers el abad de Citeaux, (véase el final del cap. VII); pero temperamentalmente, ¿acaso no hay equivalentes ilustrados del abad? Creo que Lenin, por ejemplo, habría podido dar una respuesta semejante.

[17] Tampoco esta afirmación será aceptable para muchos ilustrados. Pero creo que la dificultad es por lo menos algo más que dificultad de definición convencional. Los ilustrados tratan diligentemente con frecuencia de mantener una teología sin un *theos,* sin milagros, sin un sobrenatural, una teología naturalista-histórica. Sólo puedo repetir que esta "teología" ya no es, a mi parecer, cristiana *en su sentimiento fundamental con respecto a los hombres y el universo*, o, en cuanto a esto, judía. El esfuerzo para construir una teología "liberal" o "modernista" satisfactoria puede ser estudiado provechosamente, para los no judíos quizá desde un punto de vista relativamente objetivo, en el pensamiento judío contemporáneo. Véase especialmente dos libros recientes: M. Kaplan, *Judaism without Supernaturalism*, Nueva York, The Reconstructionist Press, 1958, y J. J. Cohen, *The Case for Religious Naturalism,* Nueva York, The Reconstructionist Press, 1958. El señor Cohen dice: "Dios es esa cualidad del universo, expresada en su orden y la claridad de propósito, que el hombre está descubriendo constantemente y con la que cuenta para dar significado a su vida". Ciertamente este Dios no es ni siquiera un heredero de Jehová. Citado en la *Book Review* de *Times* de Nueva York, 21 de setiembre de 1958, p. 22.

como han sido en el pasado, incapaces de aceptar este elemento sobrenatural esencial en la fe cristiana. Queda, entonces, esa brecha, nada más que una brecha en las ideas, en la "superestructura", pero que no se puede llenar fácilmente ni siquiera con simbolismos nobles y sutiles, con interpretaciones psicológicas de los milagros, con teologías que hacen a Dios tan abstracto e innecesario como el de Whitehead —y el de Descartes— o que prueban que la doctrina del pecado original está más de acuerdo con la naturaleza humana que cualquier otra interpretación; una brecha que no pueden llenar por completo ni siquiera un Barth, un Reinhold Niebuhr o un Tillich. Será llenada, ciertamente, para algunos, y especialmente para los intelectuales sensibles, pues hay en verdad en nuestra época entre las personas cultas, como había en la época de Chateaubriand, una apreciable vuelta a alguna forma de deseada participación cristiana en lo que parece ser una comunión ortodoxa. Pero quedarán millones de occidentales, desde los humanistas y las numerosas formas de librepensamiento hasta los apasionados ateos religiosos, que se negarán a llamarse cristianos, y que en realidad no serán cristianos, aunque muchos de ellos se comportarán en los asuntos principales de la vida como lo hace la mayoría de los cristianos.

Por otra parte, los testimonios no ponen de manifiesto señales más seguras de que la Ilustración aniquilará en breve plazo al cristianismo. En casi todo el Occidente, y en todas las clase sociales, tanto entre los intelectuales como entre los no intelectuales, hay millones de hombres que se llaman cristianos y que son, en todo salvo en el sentido kierkegaardiano patéticamente morboso, buenos cristianos. Inclusive puede haber algunos buenos cristianos en el sentido kierkegaardiano; hay, tiene que haber, de acuerdo con las normas y las esperanzas cristianas, unos pocos santos, muy pocos pues los santos siempre han sido pocos. En Rusia se ha realizado un intento concentrado de desarraigar el cristianismo y substituirlo con una forma muy intolerante y militante de la religión de la Ilustración. No podemos estar seguros de que ese intento logrará buen éxito; todavía apenas podemos hacer en el Occidente un sólido análisis sociológico al respecto. La mayoría de los viajeros —y, francamente, eso es lo único que cualquiera de nosotros puede ser en Rusia actualmente— parecen estar de acuerdo en que allí sólo se practica ahora el cristianismo entre los ancianos, en que los hombres y mujeres de menos de cuarenta años han sido en su mayoría tan adoctrinados en la nueva religión del materialismo dialéctico que han dejado de tener toda sensibilidad para o todo recuerdo del cristianismo; que, en resumen, el gobierno ha triunfado ya en su intento de destruir el cristianismo en la Unión Soviética. Sin embargo, no todos los viajeros están de acuerdo en que los jóvenes soviéticos se han convertido por completo a la forma oficial de la religión de la Ilustración. Poseemos una información, todavía menos digna de confianza,

de que el gobierno soviético está extirpando el Islam en las partes del país que profesan la fe musulmana. Sin embargo, parecería que, durante la última guerra general por lo menos, el gobierno disminuyó deliberadamente su campaña contra el cristianismo, con el resultado de que los templos de una ciudad como Moscú se llenaron, si bien es cierto que había muchas menos iglesias para una población mayor que en otro tiempo. Creo que, aunque todavía no podemos estar seguros de lo que ha ocurrido exactamente en Rusia, es ya evidente que los bolcheviques han conseguido mucho más de lo que consiguieron los jacobinos en su análogo intento revolucionario de desarraigar el cristianismo. Lo único que lograron los jacobinos en sus dos breves años de poder fue establecer en Francia su propia iglesia librepensadora, llamada un tanto inexactamente anticlericalismo o laicismo, en una forma tan agudamente hostil a la Iglesia católica que Francia ha sufrido desde entonces la trágica división entre *les deux France*. En Rusia parecería por lo menos que la nueva religión de la Ilustración, en una de sus formas más sectarias, ha conseguido realmente un estado para su Iglesia, una tradición leninista que puede llegar a ser una variante ilustrada de la tradición católica de Pedro.

Pero no nos equivoquemos. La iglesia que los comunistas tratan de establecer como la iglesia única de Rusia es solamente una secta de la religión de la Ilustración. Yo no creo que esté destinada a ser más que una secta, ni que a la larga deje de sufrir la influencia de lo que sucede en el Occidente y en realidad en el mundo entero. Y en ese Occidente los hombres viven y luchan, y, si son intelectuales de cierta clase, viven mejor y luchan más ferozmente con la profunda convicción de que la vida está condenada y la lucha es inútil. El Occidente —y no sólo entre los intelectuales— está profundamente empeñado en vivir sus paradojas, sus contradicciones, sus conflictos, aplazando para una vida futura o alguna otra Utopía o alguna sociedad sin clases su resolución, aunque en lo profundo no admite realmente la legitimidad o la necesidad de ese aplazamiento, siempre hilando activamente la resolución verbal de sus conflictos, siempre con la probabilidad de estallar en alguna parte de la tierra en una lucha furiosa para terminar con la lucha, en un esfuerzo inhumano para superar la humanidad. Sin embargo, este último esfuerzo tiene su ambivalencia, pues el hombre occidental nunca puede decidir por completo si debe tratar de superar su humanidad dominando —matando— al hombre "natural" del sentido común y el deseo, o accediendo a la voluntad de ese hombre de modo que no le queden sentido común ni deseo. En general, seguramente, el autoaniquilamiento del místico no ha sido el método occidental, y el clima de los dos últimos siglos ha sido sumamente desfavorable para el místico particular. El místico público, por supuesto, es occidental, pero apenas un místico, sino meramente otro dirigente, otro ganador del premio.

La variedad de estas contradicciones es grande. La intensidad con que se las siente varía mucho, evidentemente, en los individuos y varía en las sociedades con el tiempo y el lugar, como varía la solución efectiva o la no solución aceptable de cualquier contradicción dada. (Vuestro temperamento os dirá cuál de estas expresiones semánticamente idénticas —solución efectiva o no solución aceptable— os conviene más sentimentalmente; si no os conviene ninguna es porque sois potencialmente santos o revolucionarios, y en todo caso perturbadores). Yo no creo que una historia de las actitudes de los hombres con respecto a esas contradicciones durante los últimos milenios mostraría lo que los victorianos llamaban "Progreso" en su resolución. Me gustaría creer que las corrientes humanitarias de los últimos siglos, que tanto han hecho para reducir la violencia y el sufrimiento físico en el Occidente, han contribuido por lo menos a reducir la buena gana, la complacencia con que los hombres *asesinan* para resolver sus contradicciones; y que, a pesar de los profetas de la condenación, a pesar de las grandes guerras de nuestra época, las guerras realmente morales, las cruzadas, son más fáciles de arreglar. El mero *hecho* de la guerra es por lo menos para nosotros un problema moral, en tanto que apenas lo era para los antiguos griegos de la Gran Época o para los hombres de la Edad Media.

La doctrina misma del Progreso, sin embargo, es una de las agudas formas modernas de las contradicciones eternas y no resueltas que constituyen la vida del Occidente. No me refiero únicamente al contraste evidente entre el progreso material o tecnológico y el progreso moral. Me refiero más bien al horrendo problema metafísico planteado por el naturalismo y el historicismo de la concepción clásica del Progreso de los siglos XVIII y XIX, al que he aludido ya (en el capítulo XIV) y que es realmente, en esencia, el viejo problema del determinismo, pero esta vez sin un Dios salvador que ayuda con una solución. El hombre no puede estar al mismo tiempo dentro y fuera de un proceso de Evolución que le hace lo que es y hace que desee ser lo que desea ser, e inclusive le ata en el nudo metafísico con el que lucha. La naturaleza no puede ser no natural, la historia no puede ser no histórica, los seres humanos no pueden hacer la historia ni la naturaleza ni hacerse a sí mismos. Sin embargo, desean muy vigorosamente convencerse, y consiguen convencerse, de que pueden conseguirlo y de que lo han conseguido. Su último intento, mediante la creencia en un proceso evolutivo del cual son al mismo tiempo el producto y el productor, el proyecto y el proyectista, contribuyó durante un tiempo a avivar sus esfuerzos como moralistas para cerrar la brecha entre lo que dicen y lo que hacen, entre su ética y su conducta, para convertir lo inferior en lo superior, esfuerzo no completamente idéntico al que ellos, como evolucionistas darwinianos, descubrieron que era la intención lograda de la Naturaleza de *conseguir lentamente* lo superior de

lo inferior. Es, según creo, todavía demasiado pronto para juzgar si harán una no solución feliz de la doctrina del Progreso. Pero ya se nos impulsa a ir más allá de la historia.

Quizá la más cruda, y uno supondría que por lo tanto la más intolerable, de las contradicciones que llenan al Occidente moderno se da de la manera más evidente en Rusia: la promesa, el ideal moral de la sociedad sin clases, una sociedad en la que los hombres *deben* ser iguales de tal modo que desmienta el gilbertiano

Cuando todos son alguien
nadie es nadie.

En Rusia la realidad de las grandes desigualdades económicas en los ingresos, de una jerarquía social de prestigio, de una jerarquía política de poder, de una sociedad que inflige y recibe las heridas del agón, es evidente inclusive a través de la Cortina de Hierro. Pero la democracia occidental ortodoxa misma nunca ha conseguido por completo cerrar, por medio de las afirmadas y en parte realizadas igualdades de oportunidad y de dignidad humana, la brecha entre el ideal igualitario completo y la realidad sumamente inigualitaria. El demócrata consciente difícilmente podría dejar de tener la sensación de que la renuncia forzosa de Mr. Elvis Presley, durante un tiempo relativamente breve como soldado particular, a sus cuatro Cadillac, un Lincoln y todo el resto de sus privilegios aristocráticos fue un tributo algo menos que satisfactorio del vicio a la virtud, de una manera muy parecida a como el cristiano idealista, el verdadero cristiano de la Edad Media tuvo que haber sentido con respecto a alguna penitencia formal impuesta a un noble muy rico y muy pecador. Quizá todo el Occidente, el mundo entero, descubrirán, como temen algunos de nuestros conservadores filosóficos, que la contradicción entre el ideal de la igualdad y el ideal de la libertad individual que forma realmente parte de la estructura de la religión de la Ilustración es de hecho una contradicción que supera inclusive a las grandes capacidades que los occidentales han desarrollado para vivir semejantes contradicciones. Pero por el momento parecería que nosotros, en el Occidente libre, hemos conseguido hasta ahora llevarnos bien con ésta; todavía no es seguro que los rusos, sin la ayuda del cristianismo, conseguirán lo mismo.

No tiene mucha utilidad repetir la letanía de las contradicciones que hemos encontrado en el curso de este libro, ni siquiera tratar de elegir alguna de las contradicciones principales de nuestra época. Pero como una última nota de énfasis me gustaría volver al contraste que he expuesto metafóricamente como el que existe entre el gato montés que hay en el hombre y el insecto social que también hay en él. Para exponer ese contraste menos caprichosamente diré que cualquier buen darwiniano social —digamos William Graham Sumner—

formulará la tesis de que el hombre es esencialmente un individualista rudo, competidor con los otros hombres, y que en la serie de competencias que es la vida los buenos, los aptos, vencen y sobreviven, y los malos, los ineptos, pierden y mueren, por voluntad de la Evolución; y Pedro Kropotkin, en su *Ayuda mutua*, formulará la tesis de que, al contrario, el hombre es esencialmente una persona gregaria que vive ayudando a los demás y dejando que los demás le ayuden, que se inclina a la cooperación más bien que a la competencia, y sería todavía más cooperador si pudiera seguir su verdadera naturaleza y no escuchara a guías equivocados como los darwinistas sociales. En realidad, Sumner no niega enteramente que los hombres cooperan así como compiten, y Kropotkin no niega que alguna competencia entre los individuos es natural e inclusive buena. Pero cada uno de ellos afirma muy enfáticamente, sobre todo en el calor de la exposición, que la "naturaleza" del hombre inclina a éste inequívocamente y señaladamente en una u otra dirección, y cada uno de ellos da a entender que, hasta donde es posible humanamente, todos debemos estimular a la sociedad y a la naturaleza para que hagan que los hombres sigan en el futuro la buena dirección; casi como si cada uno de ellos temiera que sea exacto el diagnóstico del otro. El contraste ha sido llevado al futuro más lejano que se ha atrevido a fijar cualquiera de nuestros profetas modernos por Sir Charles Galton Darwin en su *The Next Million Years* y por Roderick Seidenberg en su *Post-historic Man*. Darwin sostiene que el hombre, *homo sapiens*, como animal —que es todo lo que es— ha mostrado ya en algo menos de 100.000 años todo lo que puede ser y hacer, ha demostrado que es fundamentalmente un "animal salvaje" y no social, y que, por lo tanto, hasta que se desarrolle otra especie en el curso de la evolución, que según sabemos lleva un millón de años, los hombres seguirán haciendo y destruyendo estados, culturas, iglesias, en una serie tan larga como para que el historiador palidezca ante la perspectiva. El señor Seidenberg, al contrario, cree que el futuro —lejano, es cierto— verá a la humanidad resolver sus desgarradores problemas corrientes, sus conflictos de ideales e ideas que exigen el cambio y por lo tanto la historia, y sentar en un plano automático aunque elevado, casi espiritual, de ningún modo pavloviano (babeante), respuestas, intelectuales y sentimentales equivalentes o paralelas a las actuales respuestas que dan los insectos sociales, realización que significará el final del cambio, el final de los problemas, el final de la moral y el final de la historia, terminando así muy bien otra contradicción humana, la que se da entre "fin" como una terminación, una muerte, y "fin" como una meta, una vida.

A mediados del siglo XX, con los ojos fijos en un futuro no más distante que el de las próximas pocas generaciones, podemos estar seguros de que las viejas contradicciones en las ideas del hombre con respecto a su propia naturaleza y a la de su sociedad no serán resueltas

de modo alguno. La mayoría de los intelectuales del Occidente tienden al presente a creer, ya sea con complacencia o ya con resignación, que el cúmulo de testimonios nos muestra moviéndonos hacia un poco de colectivismo, conformidad y uniformidad, al menos dentro de un Estado o una sociedad dados, Acaso sea así, pero tendremos que recorrer un largo camino para acercarnos mucho al estado de los insectos sociales. Inclusive en los Estados Unidos, donde se nos ha dicho desde Tocqueville, pasando por Sinclair Lewis, hasta este momento que el proceso de nivelación es inexorable, un buen alarmista con respecto a nuestras diversidades puede señalar docenas: la increíble variedad y la completa falta de uniformación de los que llamamos institutos de educación superior, los centenares de sectas organizadas, cristianas, judías, ilustradas, teosóficas y seguidoras de la moda; la continua variedad concreta del paisaje norteamericano, una variedad física de regiones que la fisiografía y el clima garantizan contra los arquitectos, los partidarios de las Calles Mayores, y los ensayistas que nunca utilizan sus ojos; una variedad espiritual que la historia y la geografía, y quizá también la naturaleza del hombre se combinan para garantizar por largo tiempo; la a veces aterradora variación de la moda, la uniformidad del deseo de ser diferente, que en el mundo real del hombre observador de las demoras del tiempo, del espacio no completamente aniquilado, exige ciertamente variación y cambios diferenciales; el continuo anhelo norteamericano del experimento, inclusive el experimento socioeconómico, lo que ha significado que hasta mediados del siglo XX, aunque las grandes décadas turbulentas de Brook Farm, New Harmony y todas las otras "familias asociadas" pertenecen al pasado, todavía aparezcan pequeños grupos que tratan de vivir sin máquinas, o de criar a los hijos sin un solo "¡No!", o de hacer una universidad con un centenar de Grandes Libros, o de dominar la carne yendo desnudo, o de volver a la caverna de Vermont, o de preservar en "zonas desiertas" protegidas federalmente a nuestra inocente Madre Tierra y su progenie de animales y plantas virtuosos de un único hijo malvado, el Hombre. La lista podría ser muy larga, ciertamente, pero me obstengo de continuarla, pues sé que nunca podré convencer a los muchos intelectuales que no se interesan realmente por el mundo del observador humano; para ellos los Estados Unidos seguirán siendo el país de Calles Mayores idénticas unidas por la misma carretera interestatal mental y física.

Hay muchos mundos reales, el menor de los cuales no es el mundo real de la moral que hemos examinado tan precipitadamente. Inclusive hay un sentido en el que el solipsista y el poeta tienen razón: cada uno de nosotros es un mundo, y seguramente muy real. De los mundos que compartimos, el hombre occidental en particular ha estado completamente seguro desde hace mucho tiempo de que el más *real* es el mundo que le presentan sus sentidos y sus instrumentos, y, sobre todo, quizá, sus ojos y sus cámaras fotográficas, pues le gusta decir:

"ver es creer"; y muy recientemente ha llegado a creer que lo que llama ciencia es en realidad este mismo mundo, todavía más exactamente presentado, aunque sus buenos científicos saben que no es así, saben únicamente que el suyo es el más *inhumano* de los mundos reales. Uno puede sospechar que los antropólogos y los estudiosos de la prehistoria tienen razón, y que los hombres en el estado que consideramos de cultura primitiva no separaban habitualmente, y con seguridad no separaban sistemáticamente sus mundos de los sentidos y sus mundos morales, no consideraban a una sensación organizada en percepción más real —quizá no tan real como— que un deseo (o un impulso, o un momento específicamente encauzado de la fuerza vital) organizado en sentimiento. Pero ciertamente desde los judíos y los griegos en adelante todos aquellos con quienes hemos tratado en este libro se han dado cuenta de que el mundo de la moral (de los valores) no es idéntico al mundo de la percepción sensual (de los hechos, de los datos), de que "debe ser" no es lo mismo que "es". Los grandes teísmos del Occidente, y en particular el cristianismo, han enseñado a los hombres que el "debe ser" se convierte con el tiempo en "es", triunfa sobre el "es", determina el "es". Con respecto a esta lección los occidentales han abrigado durante mucho tiempo sentimientos ambivalentes, pero muy pocos han afirmado que el "debe ser" no significa nada en absoluto, que el mundo de la moral no existe, no es real. Muchos de los ilustrados creían que habían invertido y corregido la lección cristiana y enseñado que el mundo de la percepción sensual en su plenitud, tal como se revela a la ciencia (la Razón), es el único mundo real e idéntico al mundo de la moral. Me he esforzado por explicar que los ilustrados no hacían de ningún modo a los dos mundos idénticos, que su mundo de la moral seguía siendo una serie de "debe ser" y de "debe ser" no *muy* distintos de los cristianos.

Pero hace mucho tiempo que el cristiano se ha reconciliado con la contínua existencia de la diferencia entre el "debe ser" y el "es"; los ilustrados, aunque ya no están en el estado de ánimo esperanzado de 1789, han seguido insistiendo en que está de acuerdo con la naturaleza del universo que el "es" alcance lenta pero inevitablemente al "debe ser" —esta es la doctrina del Progreso—, que determine el debe ser, *sea* el debe ser. Entonces el tiempo, en la lógica de la doctrina del Progreso, dejará finalmente de ser la contradicción principal que es para los hombres, y pasado, presente y futuro serán uno; sabremos lo que queremos y querremos lo que sabemos.

Pero hay señales de que hasta los fieles más entusiastas de la Ilustración están aprendiendo las lecciones que los griegos mismos aprendieron por fin, aunque a un costo desdichado: "El hombre es la medida de todas las cosas" no significa que "el hombre es el dueño de todas las cosas", ni siquiera potencialmente, ni siquiera aunque esté suficientemente ilustrado. Nuestra moral es la medida mejor y más exacta

de nosotros mismos, pero no es una medida del universo; ni siquiera nuestra ciencia lo es todavía. El dominio del universo parecería, hasta ahora, estar fuera del alcance de todos nosotros, científicos, moralistas, soldados, estadistas y sacerdotes. Sin embargo, me guardaré de terminar este libro con algo que se parezca a un sollozo, o ni siquiera a una queja. El señor Archibald MacLeish acaba de redactar de nuevo en una forma moderna el Libro de Job, hombre impotente pero invencible, castigado pero nunca abyecto. Todos seguimos siendo ese hombre, y seguimos siendo también, quizá todavía más, el hombre del famoso coro de *Antígona*, fuertes, confiados, astutos, maravillosos para nosotros mismos, pero siempre vulnerables en nuestro orgullo, siempre menos que algo que no somos nosotros, *πολλά τά δεινά κοῦδέν ἀνφρώπον δεινότερον*.

El universo está lleno de prodigios, pero nada hay más prodigioso que el hombre. Él, dando alas a la nave, vuela, merced a los vientos impetuosos, por encima de las olas mugientes y franquea el mar que hierve en espumas a su paso; él se vale de los caballos para desgarrar todos los años con el arado el seno de la tierra, de esa divinidad suprema, incorruptible e incansable.

El hombre, fecundo en recursos, aprisiona igualmente en los pliegues de sus redes a la raza imprudente de los pájaros y a los animales feroces y a los habitantes del mar. Doma con su industria a los más fieros pobladores de los bosques y somete al yugo al corcel de crecida crin y al toro de las montañas que parecía indomable.

Ha aprendido el arte de la palabra y el conocimiento de los vientos y el poder de las leyes sobre las ciudades; ha sabido resguardar su morada de las inclemencias del frío y de la humedad. Lo ha sondeado todo con su experiencia y encuentra recursos para todos los acaecimientos de la vida; conoce el arte de librarse de las dolencias más crueles; la muerte es el único mal de que no puede preservarse.

Los recursos de su industria no responden siempre a sus esperanzas, pues si por éstas llega al bien, también es conducido al mal. Sólo es honrado en su patria aquel que sabe respetar las leyes de su país y la justicia de los diosos. El que lleva su audacia hasta desafiarles deja de ser ciudadano [18].

[18] Sófocles, *Antígona*, coro del final del Acto I, traducción castellana de José Pérez Bojart, Editorial Ibérica, Barcelona, 1920. Hasta en una época tan posterior como la de Sófocles, la palabra que hay que traducir como "prodigio" conserva algunos matices de su significado anterior: *temor*.

MATERIALES DE LECTURA SUGERIDOS

Un libro de esta clase no necesita una bibliografía sistemática. He procurado dar en notas de pie de página la indicación de mis fuentes que permita al lector interesado estudiar más ampliamente los temas o problemas específicos que atraigan su atención. Comprendo, no obstante, a pesar de mi genuina convicción antintelectualista de que la mayoría de mis lectores tendrán las convicciones inconmovibles necesarias con respecto a lo justo y lo injusto antes que abran este libro, que en nuestra época hay muchas, muchas personas que están sinceramente del lado de los ángeles y a las que les gustaría saber un poco más acerca de cómo tanto los ángeles como los demonios han llegado a ser lo que son, ¿diré cómo han progresado? La siguiente es, por lo tanto, una breve serie de sugestiones para quien busca un camino, hasta donde el testimonio histórico puede iluminar ese camino. Debo advertir que las categorías que se indican a continuación no son de modo alguno mutuamente exclusivas: muchos libros y autores citados bajo una división podrían muy bien ser citados bajo otra.

I HISTORIA

Difícilmente puede esperar uno obtener alguna luz de una historia de la moral sin poseer algún conocimiento de la historia en el sentido convencional y omnímodo de la palabra. A aquellos —que no son pocos en los Estados Unidos— que conocen poco o nada la historia fuera de los amorfos "estudios sociales" de nuestros programas escolares, les sugiero la lectura de las siguientes obras, elegidas para dar a conocer un modo de ver tanto cristiano como ilustrado: H. G. Wells, *An Outline of History*, muchas ediciones, breve, amena, en las últimas ediciones, gracias a las correcciones propuestas por muchos lectores, bastante exacta con respecto a los hechos sencillos, y muy, muy ilustrada; Christopher H. Dawson, *The Making of Europe* (Nueva York, Sheed and Ward, 1934), estudio de los antecedentes medievales esenciales por un escritor católico talentoso; Will Durant, *The Story of Civilization* (Nueva York, Simon and Schuster, 1935-1957), la que en el sexto volumen ha llegado a la Reforma y terminará

con un volumen sobre la Era de la Razón, historia más extensa y detallada de alcance mundial, ilustrada, ciertamente, pero cuidadosamente tomada de buenas fuentes secundarias; Edward Eyre, ed., *European Civilization: Its Origin and Development* (Nueva York, Oxford University Press, 1934-1939), obra de colaboración en 7 vols. muy desigual y exótica, pero la más detallada que conozco de las escritas desde un punto de vista cristiano conservador. De las obras históricas ortodoxas, profesionales y académicas, que se supone carecen de un punto de vista, o al menos de tendencia, pero que en el Occidente moderno se inclinan en su mayoría hacia la Ilustración, la serie de Cambridge en muchos volúmenes: *Cambridge Ancient History, Cambridge Medieval History, New Cambridge Modern History* (en publicación), *Cambridge History of the British Empire* (en publicación), *Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire* (en publicación), *Cambridge History of British Foreign Policy, 1783-1919, Cambridge History of India* (en publicación), *Cambridge History of Poland*, comprende una enciclopedia enorme y en general digna de confianza de la historia. La mayoría de los libros de texto de los colegios norteamericanos sobre la historia europea, occidental o mundial, son por lo menos competentes y exactos en lo que respecta a los hechos, pero rara vez han sido concebidos para atraer la atención del lector general; al presente están habitualmente bien ilustrados. Al lector que tenga acceso a una gran biblioteca le recomiendo la original *Propyläen Weltgeschichte*, Walter Goetz, ed., 10 vols. (Berlin: Propyläen-Verlag, 1929-1933), aunque no conozca el alemán, pues las ilustraciones, admirablemente reproducidas, son por sí solas un excelente curso de historia. El resumen en dos volúmenes hecho por D. C. Somervell del *Study of History* de Arnold Toynbee (Nueva York, Oxford University Press, 1947-1957) y la colección de J. J. Mulloy de la obra de Christopher Dawson en una historia general titulada *The Dynamics of World History* (Nueva York, Sheed and Ward, 1957) proporcionará al lector una iniciación con respecto al intento moderno de construir, o apoyar, con la ayuda de la historia una visión o filosofía del mundo. La breve pero difícil *Historical Inevitability* de Isaiah Berlin (Nueva York, Oxford Press, 1955) lo llevará al centro del gran debate sobre el "historicismo".

II ÉTICA

Esta es una de las subdivisiones clásicas de la filosofía oficial, y en ella hay muchos manuales de introducción, como W. K. Wright, *General Introduction to Ethics* (Nueva York, MacMillan, 1929); Woodbridge Riley, *Men and Morals* (Nueva York, Doubleday, 1929); R. A. Tsanoff, *The Moral Ideals of Our Civilization* (Nueva York, Dutton, 1942); P. A. Kropotkin, *Ethics, Origin and Development*, trad. por Friedland y Piroshnikoff (Nueva York, Dial Press, 1924); H. L. Mencken, *Treatise on*

Right and Wrong (Nueva York, Knopf, 1934), estas dos últimas obras muy idiosincráticas, Kropotkin al final de su vida un anarquista filosófico ilustrado ligeramente desilusionado, y Mencken un observador sardónico de la tontería de los hombres nunca desilusionado o siempre ilusionado. La filosofía política está tan cerca de la filosofía ética que no se la puede descuidar. A este respecto hay una magnífica obra de introducción, George H. Sabine, *A History of Political Theory*, ed. rev. (Nueva York, Holt, 1955).

Pero lo esencial es leer a los filósofos mismos. Hay algunas "selecciones" destinadas principalmente a ser utilizadas en los cursos de ética de los colegios norteamericanos, pero que habitualmente transcriben textos bien elegidos y largos y son útiles para el lector general, como: Benjamin Rand, *The Classical Moralists, from Socrates to Martineau* (Boston, Houghton Mifflin, 1909), y G. H. Clark y T. V. Smith, *Readings in Ethics* (Nueva York, Crofts, 1931). Toda selección es, por supuesto, en parte arbitraria, pero las siguientes me parecen un buen ejemplo mínimo del alcance de la filosofía ética en el Occidente en el espacio y el tiempo: Platón, *La República, La Apología*; Aristóteles, *Etica nicomaqueana*; Lucrecio, *De Rerum Natura*; si se tiene algún conocimiento del latín, véase la edición de la Biblioteca Clásica de Loeb, en la que aparece el texto latino en una página opuesta; si no se conoce el latín, ahí está la tarea amorosa, una "traducción en verso", de William Ellery Leonard (Nueva York, Dutton, 1916); Marco Aurelio Antonino; *Meditaciones*; San Agustín, La Ciudad de *Dios*, especialmente el Libro XII; Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. A este respecto todos, menos el lector más asiduo, recurrirán probablemente a antologías y selecciones como las de Rand, Clark y Smith citadas anteriormente; probablemente las secciones esenciales, especialmente para quienes se interesan por la actual resurrección del tomismo, son los pasajes sobre el derecho natural, primera parte de la segunda parte, Pregunta XC ss.; Maquiavelo, *El Príncipe* (quizás una sátira; véase Garrett Mattingly en el *American Scholar*, XXVII, Otoño de 1958, pp. 482-490); *Discursos sobre Tito Livio* (de ningún modo una sátira); Spinoza, *La ética matemáticamente demostrada*; Shaftesbury, *An Enquiry Concerning Virtue or Merit*; Mandeville, *Fable of the Bees*; Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*; Helvecio, *De l'Esprit, or Essays on the Mind*; Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*; Immanuel Kant, *Principios fundamentales de la metafísica de la moralidad, ¿qué es la Ilustración?*; Robert Owen, *New View of Morality;* Herbert Spencer, *Principles of Ethics*; Federico Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral, El Anticristo*; Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*; T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*; G. E. Moore, *Principia Ethica*; John Dewey, *The Quest for Certainty*; y para un racionalista al día, Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, Cornell University Press, 1958). Muchos de estos libros pueden ser leídos hojeán-

dolos, según dicte el interés. La mayoría de ellos se pueden conseguir en ediciones baratas, con frecuencia en rústica.

III HISTORIAS DE LA MORAL

La obra clásica es, por supuesto, W. E. H. Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1869), ahora asequible en una reimpresión moderna (Nueva York, Braziller, 1955). Se trata de una obra notable, erudita, amena, inspirada por un profundo fervor moral, recelosa de la naturaleza humana ordinaria, convencida de lo inadecuado de los "sistemas teológicos", pero no completamente serena con respecto a la Ilustración. La *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* de Lecky es también una historia de la moral y abarca un período posterior del que no trata la obra anterior. También es asequible en una nueva edición (Nueva York, Braziller, 1955). J. M. Robertson, *A Short History of Morals* (Londres, Watts, 1920) es una historia de las ideas occidentales acerca de la ética más bien que una historia de la moral; es fuertemente anticristiana. Hay dos conocidos estudios escritos desde el punto de vista combinado de la sociología y la antropología del siglo XIX, ambos muy influidos por los conceptos evolucionistas del siglo XIX: L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution* (Londres, Chapman and Hall, 1906; nueva ed. rev., Nueva York, Holt, 1915), y Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (Nueva York, MacMillan, 1906-1917). El estudio de Westermarck en particular es una mina de detalles concretos. Harold Nicolson, *Good Behavior; being a study of certain types of civility* (Nueva York, Doubleday, 1955), está cerca de ser una historia de la moral, admirablemente breve pero que abarca una gran extensión de la historia occidental.

IV MORALISTES

Debo recalcar que esta es una palabra francesa, que de ningún modo equivale exactamente a nuestros "moralistas", quienes son siempre exhortadores más bien que informantes. La línea divisoria entre los que llamo filósofos éticos anteriormente y los que llamo ahora *moralistes* no es de modo alguno rígida. Pero incluyo en esta categoría a escritores que a mi parecer se interesan por la observación del comportamiento humano por lo menos tanto como para tratar de corregirlo. Muchos de los siguientes escritores son deliberadamente porfiados; pero yo no deseo que se entienda que pretendo que todos los que figuran bajo la sección "Ética" (la II anterior) son idealistas cándidos, transigentes, y que todos los que figuran bajo esta categoría son realistas testarudos e inclusive cínicos. Después de todo, he incluido a Maquiavelo, Mandeville y Nietzsche bajo la sección "Ética", y no sólo porque se los puede titular "idealistas invertidos". El lector sensato deberá

probar las dos categorías. He aquí una muestra pequeña y un tanto arbitraria, pero que llevará al lector a círculos más amplios: los libros de los *Proverbios* y del *Eclesiastés* del Antiguo Testamento; Aristófanes, *Las nubes* y *Lisístrata* especialmente, pero también cualquiera de las comedias en que se pone de manifiesto el observador del hombre; Tucídides, toda la *Guerra del Peloponeso*, pero especialmente la oración fúnebre, el terror en Corcira y el diálogo meliano (en la Modern Library, John H. Finley, jr., ed. pp. 102-109, 184-192, 330-337); Teofrasto, *Los caracteres*, librito muy influyente, el primero en su género de gran interés para el moralista, viñetas literarias no de personas determinadas, sino de personalidades generalizadas: el cobarde, el arisco, etcétera; Teócrito, aunque sólo sea el idilio XV, las mujeres en el festival de Adonis; Polibio, *Historia*, especialmente el Libro VI, sobre las razones —políticas y morales— del triunfo romano; Petronio, *El satiricón*, novela satírica en prosa, excelente fuente para el historiador de la moral, como lo es también Apuleyo, *El asno de oro* (de todas las obras anteriores en griego o en latín es fácil encontrar traducciones); Chaucer, *Canterbury Tales*, todos ellos en una versión inglesa moderna si lo preferís, pues leéis como *moralistas* y no como estudiantes de las artes; Bacon, *Novum Organum*, especialmente el Libro I, y los *Essays*; La Rochefoucauld, las *Maximes*, en francés si es posible, pero hay varias traducciones adecuadas; La Bruyère, *Caractères, ou les moeurs de ce siècle*; Vauvenargues, *Réflexions et maximes*; hay varias "œuvres choisis" en francés; Chamfort, *Maximes et Pensées*, preferentemente en la edición de Pierre Grosclaude, Bibliothèque des editions Richelieu (París, 1953); Franklin, *Poor Richard's Almanac* y la *Autobiography*; Burke, *Reflections on the French Revolution*, y J. de Maistre, *Soirées de St. Pétersbourg*, ninguno de ellos completamente de acuerdo con la mayoría de los de su categoría, pero el mejor modo de conocer la reacción cristiana conservadora ante la Ilustración; Newman, *Apologia pro vita sua*, valuación realista de un idealismo cristiano; Nietzsche, los primeros escritos aforísticos, como *La sabiduría alegre* y *Humano, demasiado humano*; Bagehot, *Physics and Politics*, y casi todo lo que escribió — es uno de los pocos observadores entre los liberales ingleses del siglo XIX — si *era* liberal; W. Lippmann, *A Preface to Morals* (Nueva York, MacMillan, 1929) obra a la que quizá se debería incluir entre los escritos éticos, pero es necesaria para comprender a su generación en los Estados Unidos; Eric Hoffer, *The True Believer* (Nueva York, Harper, 1951), libro notable, de forma aforística, pero en realidad un estudio muy entretejido de varias clases de fanáticos; Aldous Huxley, lamentador y exhortador, pero magnífico observador de los intelectuales. Ha escrito mucho. Hay una selección de sus escritos, *The World of Aldous Huxley* (Nueva York, Harper, 1947). Sus ensayos son para nosotros más útiles que sus novelas; véase especialmente "Variations on a Philosopher", en *Themes and Variations* (Nueva York, Harper, 1950) y "Ozymandias", apéndice de *Tomorrow and Tomorrow and Tomorrow* (Nueva York, Harper, 1956).

V LITERATURA

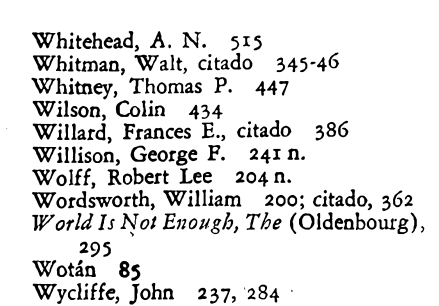
Aldous Huxley nos trae inevitablemente a la "literatura", en el sentido amplio y vulgar de la palabra. La literatura es seguramente todavía nuestro mejor medio de experimentar el pasado, y no es de modo alguno el peor medio de experimentar el presente. Ofrece un campo de acción en las variaciones sociales y geográficas de lo humano eterno que ninguna cantidad de tiempo y de dinero podría permitir por medio de la experiencia personal directa, observando, mezclando, apretando manos, aconsejando sin ceremonia. No debo ser lo bastante hereje, como para sugerir que la lectura de los hechos es tan útil como vivirlos, o que la biblioteca es un substituto adecuado como el trabajo en el terreno. Pero si sabéis qué es lo que buscáis, la biblioteca es un lugar excelente para encontrarlo.

No me atreveré a citar obras de la literatura mundial útiles para el historiador de la moral. Casi todo lo que ha sobrevivido puede ser aprovechado. Pero el investigador deberá hacer todo lo posible para separar en lo que lee la obra del observador, del informador, de la obra del moralista, el poeta, el mejorador, el lamentador. Las dos clases de pensamiento y de sentimiento se hallan siempre presentes en la obra de los que han creado nuestra herencia literaria, y sin duda inclusive se puede concebir una medida de su mezcla, una escala que abarca desde cerca del cero hasta cerca del 100. Muy cerca del cero por moralizar, poetizar, mejorar y lamentarse, o cerca del 100 por observar y registrar, estarían los mejores de los relatos de casos registrados bajo el nombre de Hipócrates, digamos los catorce casos de *Epidemias* en el volumen I de la edición de la Biblioteca Clásica de Loeb, pp. 187-211. En el extremo opuesto de la escala la elección sería más discrecional, más difícil, más discutible. Sugiero la *Metafísica de la Moral* de Kant, pero me guía, por supuesto, el prejuicio. Es por lo menos un ejercicio interesante aunque impío clasificar una obra de un Shakespeare, un Carlyle, un Balzac o un Tolstoy de acuerdo con una escala privada de esa clase.

Esto es caprichoso y un poco pretencioso. Podéis aprender mucho acerca de la naturaleza humana de la literatura, de cualquier literatura grande u oscura. Pero vigilad vuestro equilibrio endocrino; ni la euforia ni la disforia nos ayudan realmente a acercarnos a lo que podemos llamar resignadamente "realidad".

ÍNDICE ALFABÉTICO





SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL TREINTA DE DICIEMBRE DEL AÑO
MIL NOVECIENTOS SETENTA Y UNO EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DE LA
COMPAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. A,
CALLE ALSINA 2049, BUENOS AIRES.

COMPUSO LA SOBRECUBIERTA
SILVIO BALDESSARI